

STRUMENTI
BOMPIANI



Maurizio Ferraris
NIETZSCHE
E LA FILOSOFIA
DEL
NOVECENTO

MAURIZIO FERRARIS

(<http://www.labont.it/ferraris>)

è professore ordinario di Filosofia teoretica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, dove dirige il Centro Interuniversitario di Ontologia Teorica e Applicata (Ctao). Ha scritto più di trenta libri. Con Bompiani ha pubblicato *Storia dell'ermeneutica* (1988), *Nietzsche e la filosofia del Novecento* (1989), *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger* (1992), *Il mondo esterno* (2001), *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura* (2004), *Dove sei? Ontologia del telefonino* (2005), insignito del Premio Filosofico Castiglioncello, *Babbo Natale, Gesù adulto. In che cosa crede chi crede?* (2006), *Lafidanzata automatica* (2007) e *Storia dell'ontologia* (2008).

Nei primi giorni del gennaio 1889 a Torino impazziva Friedrich Nietzsche. Nello stesso anno, a Messkirch, nel Baden-Württemberg, nasceva quello che per molti è il massimo interprete del suo pensiero, Martin Heidegger. Queste due circostanze, per quante legate al ritmo eteriore del calendario, suggeriscono l'opportunità di un esame della filosofia nietzscheiana e della sua imponente fortuna novecentesca. Nella prima parte del volume sono presenti la vita e il pensiero di Nietzsche, dagli esordi come filologo alle dimissioni dalla cattedra di Basilea e al passaggio alla filosofia. Segue l'esposizione di cent'anni di fortuna, dal primo Novecento all'inserzione di Nietzsche nella ideologia nazista (nel 1889 nasce anche Hitler) e tuttavia anche nelle principali filosofie del secolo, sino alla Nietzsche-Renaissance che dagli anni Sessanta ci porta all'oggi. Chiude un saggio conclusivo in cui Ferrari s fornisce una reinterpretazione complessiva del significato di Nietzsche nella cultura contemporanea.

STRUMENTI BOMPIANI

Collana diretta da Umberto Eco



Maurizio Ferraris
NIETZSCHE
E LA FILOSOFIA
DEL NOVECENTO

STRUMENTI
BOMPIANI

© 1989 Gruppo editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A.

© 2009 RCS Libri S.p.A.

Via Mecenate 91 - 20138 Milano

ISBN 978-88-58-70173-7

Prima edizione digitale 2010 da

Terza edizione Strumenti Bompiani giugno 2009

Cover design: Polystudio

Visita il sito www.bompiani.eu diventa fan di Bompiani su Facebook

(<http://www.facebook.com/pages/Bompiani/111059814766>)

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

NIETZSCHE E LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

Questo studio è stato reso possibile da un soggiorno presso il philosophisches Seminar della Università di Heidelberg nei mesi di giugno-agosto 1988, finanziato dal Deutscher akademischer Austauschdienst, che tengo a ringraziare qui. Un ringraziamento particolare va ai professor Reiner Wiehl, con il quale ho avuto utili colloqui sugli argomenti discussi nel presente saggio durante il mio soggiorno heidelberghese; questo testo gli è naturalmente dedicato.

I.

LA VITA E IL PENSIERO

I.1 Filologia, filosofia critica della cultura

I.1.1 1844-1869. La giovinezza, l'apprendistato filologico, la cattedra di Basilea

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce il 15 ottobre 1844 a Röcken, presso Lipsia. Il padre, Karl Ludwig, è pastore protestante, a sua volta figlio di pastore; stessa provenienza quella della madre, Franziska Oehler. Per quanto Nietzsche, nella sua autobiografia *Ecce homo*, e nel quadro della sua costante polemica antitedesca, si proclami “nobiluomo polacco *pur sang*”, nulla sembra confermare questa leggenda; come ricorda Janz (1978,1, 14 ss.), è possibile che, risalendo sino al XVI secolo, si riescano a rintracciare origini boeme, ma la Boemia era un territorio fortemente germanizzato, e non si può parlare di commistione con sangue slavo; il nome, del resto, in varie forme (Nietzsche, Nitsche, Nitzke), è assai comune nella Germania centrale.

Il 10 luglio 1846 nasce la sorella Elisabeth, destinata in più sensi a occupare un ruolo decisivo nella vita di Nietzsche. Il 27 febbraio di due anni dopo nasce il fratello Ludwig Joseph, che morirà il 4 gennaio 1850. Ma, soprattutto, il 30 luglio 1849 muore il padre, per rammollimento cerebrale (una forma di tubercolosi che investe il cervello, ma che non è trasmissibile per via ereditaria); sembra dunque escluso che il crollo psichico finale sia da porsi in relazione con la malattia paterna. E tuttavia Nietzsche, nei ripetuti sguardi retrospettivi sulla propria vita, tende a istituire una sorta di misteriosa corrispondenza tra il proprio destino e quello paterno: “uomo postumo”, Nietzsche si penserà anzitutto come un sopravvissuto, come un individuo duplice, che per un verso è già morto, seguendo il destino del padre, e per un altro sopravvive, sul filo della linea femminile della famiglia. Così nel 1869: “*Come pianta io nacqui presso il camposanto, come uomo in una canonica [...]* Il primo avvenimento che colpì la mia coscienza gradualmente ridesta fu la malattia di mio padre” (1856-69, 133: corsivi miei); ma soprattutto in *Ecce homo*: “La fatalità della mia esistenza ne ha fatto la felicità, le ha dato, forse, il suo carattere unico: io, parlando per enigmi, *come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio* [corsivi miei]. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio sulla scala della vita, *décadent e inizio* al tempo stesso - questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue [...]. Mio padre morì a trentasei anni, era dolce, amabile e morboso, come un essere fatto per passare oltre - un ricordo benevolo della vita, più che la vita stessa. Nell'anno stesso in cui era declinata la sua vita, declinò anche la mia: nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al suo punto più basso - vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti [...] ero *diventato ombra*” (1889, 271). Come ha scritto Gilles Deleuze, tutto in Nietzsche è aforisma della vita e aneddoto del pensiero: anche la stretta connessione fra conoscenza e interessi pratico-vitali, professata sul piano

filosofico, trae origine dall'intima interconnessione tra vita e opera in Nietzsche (seguendo la pulsione artistica che del resto domina il suo intero destino).

Nel 1850 la famiglia si trasferisce poco distante, nella città di Naumburg, dove Franziska Oehler ha parenti. Nietzsche inizia qui la sua educazione musicale e letteraria, che accompagna con una volontà di sapere enciclopedica: oltre ai primi interessi rivolti alle cose militari e al teatro, "nacque in me l'inclinazione alla poesia, già a nove anni, e i miei modesti tentativi si ripeterono ogni anno. A undici anni mi nacque la passione per la musica sacra e infine per la composizione [...]. Anche il mio amore per la pittura risale a questo periodo, suscitato dalle esposizioni annuali. - Queste passioni non si succedono immediatamente, bensì si intrecciano, così che è impossibile determinarne il principio e la fine. In seguito si aggiunse l'inclinazione per la letteratura, la geologia, l'astronomia, la mitologia, la lingua tedesca (antico alto tedesco), ecc." (1856-69, 80).

Nell'ottobre del 1858, Nietzsche entra nella scuola di Pforta, sostenuto da una borsa di studio offerta dalla città di Naumburg. A quest'epoca risalgono le prime amicizie durature (Paul Deussen, Cari von Gersdorff). Il ginnasio di Pforta è caratterizzato da un severo cursus umanistico, che fornisce una eccellente conoscenza della lingua e letteratura latina e greca, e dei classici tedeschi; molto meno curata è la formazione scientifica, cosa che Nietzsche deplorerà (e a cui progetterà in varie occasioni, in età matura, di por rimedio, divisando di seguire corsi di scienze naturali a Parigi o a Vienna; il superamento dell'alternativa umanistica tra *Geistese Naturwissenschaften* costituisce del resto un tema ricorrente del Nietzsche del periodo medio e tardo, con i frequenti richiami alla 'fisiologia', alla 'chimica delle idee e dei sentimenti' ecc.). Con ogni verosimiglianza, è nel 1862 che Nietzsche conosce per la prima volta la musica di Wagner, attraverso uno spartito per pianoforte del *Tristano e Isotta*. La disciplina di Pforta incanala il suo eclettismo, e negli ultimi anni di ginnasio matura la vocazione filologica. "Fu solo nell'ultimo periodo della mia vita a Pforta che rinunciai, conoscendomi ormai a fondo, a qualunque progetto di vita artistica; da allora in poi nel vuoto così creato venne a inserirsi la filologia. Voglio dire che cercavo un contrappeso alle inquiete e mutevoli inclinazioni che mi avevano dominato fino allora, una scienza che potesse venir coltivata con fredda riflessione, con logico distacco e con operosità uniforme, senza toccar subito il cuore con i suoi risultati" (*ibid.* 184).

Nell'autunno 1864 Nietzsche si immatricola come studente di teologia a Bonn. Le pressioni dell'ambiente familiare sono scontate, ma Nietzsche si ripropone di congiungere teologia e filologia, per esempio attraverso lo studio della letteratura neotestamentaria. A Bonn segue le lezioni del grande filologo Friedrich Ritschl; e quando, nel 1865, Ritschl lascia Bonn per Lipsia, anche Nietzsche lo segue "come un fuggiasco", immatricolandosi in quella università come studente di filologia. Risale a quest'epoca e a questa decisione il primo vero contrasto con la madre.

Il 1865 è importante nella formazione intellettuale di Nietzsche anche per un altro motivo: nell'ottobre-novembre di quest'anno legge *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Arthur Schopenhauer, il 'pensatore privato', antiaccademico, ascetico e artistico su cui Nietzsche modellerà a lungo il proprio pensiero. Così in un frammento di questi anni: "qui era ogni riga a proclamare la rinuncia, la negazione, la rassegnazione, in quello specchio vedevo riflessi in dimensioni terrificanti il mondo, la vita e il mio proprio animo. Da quelle pagine mi fissava l'occhio solare e totalmente disinteressato dell'arte, qui io scorgevo il morbo e la guarigione, l'esilio e il rifugio, il cielo e l'inferno" (1856-69, 163). Le sue cognizioni filosofiche si estendono (positivismo inglese; Kant, attraverso la monografia di Kuno Fischer); le sue pulsioni artistiche trovano uno stimolo indiretto dalla conoscenza personale di Wagner (8 novembre 1868).

Prosegue intanto l'apprendistato scientifico. Nietzsche stringe un "sodalizio filologico" con un gruppo di compagni (risale al 1866 l'amicizia con Erwin Rhode, che sarà tra i massimi filologi tedeschi), che si impegnano a leggere pubblicamente, a turno, lavori di carattere filologico; in questo ambito, Nietzsche tiene cinque conferenze: *L'ultima redazione della silloge teognidea*, *Le fonti di Suida*, *I cataloghi degli scritti aristotelici*, *La contemporaneità di Omero e di Esiodo*, *Il cinico Menippo e le satire varroniane*. Ritschl è ormai persuaso del valore del suo allievo, e lo invita a pubblicare alcuni saggi sul "Rheinisches Museum": *Per la storia della silloge gnomica di Teognide*, *Il canto di Danae di Simonide*, *de Laertii Diogenis fontibus*.

Sposando la filologia, Nietzsche non ha dunque preso congedo definitivamente dagli interessi artistici dei suoi primi anni, e fattività bifronte, di filologo da una parte, di lettore di cose filosofiche e di wagneriano dall'altra, lo dimostra chiaramente. Questa duplicità è anche indotta dallo stato della filologia tedesca dell'epoca, che ha ormai voltato le spalle all'ideologia umanistica che aveva caratterizzato il risorgere della scienza dell'antico in Germania tra classicismo e romanticismo. Ora la filologia, nella generale enfasi della 'scienza tedesca' che culminerà con l'esaltazione nazionalistica successiva alla guerra con la Francia nel 1870, si modella sugli ideali e i metodi delle scienze della natura (oggettività dell'indagine; atteggiamento industriale nei confronti del lavoro scientifico: con conseguente perdita del senso profondo della cultura classica). Nietzsche deplora questa situazione, e l'epistolario registra con costanza i termini del suo disagio: "Non vorremmo negare infatti che alla maggior parte dei filologi manca quella esatta visione complessiva della antichità, poiché essi si pongono troppo vicini al quadro, indagano su di una macchiolina d'olio, invece di ammirare i tratti grandiosi e audaci dell'intero e goderne". La micrologica divisione del lavoro, per la quale al filologo possono bastare "diligenza", "preparazione", "metodo", deve essere integrata da uno sguardo artistico e filosofico. Così, a proposito dei maestri della filologia contemporanea: "Se ci si pone da un punto di vista più elevato, che consenta una prospettiva storica della cultura, si vede

come anche queste menti in fondo non siano che operai, e precisamente al servizio di qualche grande semidio della filosofia (il più grande dei quali, in tutto l'ultimo millennio, è Schopenhauer)". (L'angoscia per la "gregarietà" è un filo emotivo costante nell'opera nietzscheana, e queste pagine giovanili sembrano protendersi verso la polemica del Nietzsche maturo contro gli "operai della filosofia", Kant, Hegel, ai quali viene contrapposta la figura dell'oltreuomo e il lirismo di Zarathustra.)

Se si tiene presente questo stato d'animo, è facile comprendere i sentimenti contrastanti con cui Nietzsche accoglie la notizia della sua precocissima nomina a professore di filologia nella Università di Basilea. Al giubilo della famiglia fanno da controcanto le sue perplessità nei confronti di un lavoro di cui ha incominciato a intravedere i limiti. Quando Nietzsche viene chiamato a Basilea, non ha ancora compiuto venticinque anni; come ricorda Janz, la nomina di professori giovanissimi non era inconsueta in quella università. Ma anche quando si tenga conto di queste peculiari circostanze, il caso di Nietzsche - che non era neppure laureato - resta anomalo. A suo favore deponevano gli studi pubblicati sul "Rheinisches Museum", e in particolare il lavoro su Diogene Laerzio, che era destinato a costituire un punto fermo per la filologia classica ancora per diversi anni. A ciò andava poi aggiunto l'incondizionato e influente appoggio di Ritschl. "Per quante giovani forze io abbia visto svilupparsi sotto i miei occhi ormai da 39 anni", scrive Ritschl caldeggiando la chiamata di Nietzsche, "non ho mai conosciuto o cercato secondo le mie facoltà di instradare nella mia disciplina un giovane che sia maturato così precocemente ed in età così fresca come questo Nietzsche [...] Se avrà, come Iddio voglia, lunga vita, io predico che un giorno egli sarà ai primissimi posti nella filologia tedesca" (cit. in Janz 1978,I,232).

A Basilea, Nietzsche fa incontri culturalmente importanti, come Franz Overbeck, storico della Chiesa, che resterà il più fedele e intelligente tra i suoi amici, e lo storico Jacob Burckhardt (Basilea 1818-1897). È in particolare con quest'ultimo che Nietzsche instaura un sodalizio intellettuale denso di influenze reciproche. Nel 1860 Burckhardt aveva pubblicato *La civiltà del Rinascimento in Italia*, che penetrerà in modo pervasivo nel mondo ideale nietzscheano (Cesare Borgia come modello dell'oltreuomo, la *rinascenza romanità* come ideale di una umanità di spiriti liberi ecc.); per contro, gli scritti e le lezioni di Nietzsche sul mondo greco, benché accolti in forma non univoca da Burckhardt, che era del resto tanto più anziano, sono l'impulso immediato che spinge Burckhardt a occuparsi di storia greca (cfr. *Storia della civiltà greca*, 4 voll., postumo, 1894-1902). Nietzsche, molestato dalla ristrettezza di idee dei cittadini di Basilea, da cui non ritiene immune neppure Burckhardt, trova comunque in lui un interlocutore sensibile, e uno schopenhaueriano; all'epoca dell'euforia torinese e del crollo psichico, Burckhardt (oltre a Overbeck e pochi altri) sarà il destinatario dei "biglietti della follia", nei quali risuona in forma paradossale e profonda il concetto burckhardtiano di storia universale.

Ma, soprattutto, gli anni di Basilea sono segnati dalla frequentazione

di Richard Wagner e di sua moglie Cosima, che si sono da poco trasferiti da Monaco a Tribschen, presso Lucerna. La prima visita è del 17 maggio 1869, meno di un mese dopo l'arrivo di Nietzsche a Basilea. In Wagner, Nietzsche vede un complemento artistico alla vita di studioso, e un nuovo interlocutore per la propria fede di schopenhaueriano. "A lei e a Schopenhauer io debbo se fino a oggi sono rimasto fedele alla serietà germanica della vita, ad una considerazione approfondita di questa esistenza così enigmatica e problematica" (lettera a Wagner per il suo compleanno, 22 maggio 1869). E a Erwin Rhode: "Egli realizza tutti i nostri desideri: il mondo non conosce affatto la grandezza umana e la singolarità della sua natura, nella sua vicinanza imparo molto: questo è il mio corso pratico di filosofia schopenhaueriana". Anche sotto l'influsso di Wagner risorgono in Nietzsche gli interessi intorno alla nascita del dramma musicale antico, su cui già nel 1869 progetta di tenere un discorso pubblico. Wagner e Cosima sono anche un importante polo affettivo. Wagner ha sessantanni, sua moglie trenta, e per lui ha lasciato il suo precedente marito, il compositore Hans von Bülow; gli amici chiamano Cosima Arianna, Wagner Dioniso, mentre von Bülow è Teseo; Nietzsche, secondo uno schema destinato a ripetersi, ama Cosima attraverso Wagner, e le figure di Dioniso e Arianna continueranno ad abitare il suo mondo interiore attraverso metamorfosi e migrazioni.

Quali siano, a questa altezza, le convinzioni di Nietzsche intorno all'ambito e ai fini del lavoro filologico, è attestato nella prolusione inaugurale del suo corso a Basilea *Omero e la filologia classica* (28 maggio 1869). Qui la polemica contro l'irrigidirsi positivistico della scienza dell'antico si fa pubblica e programmatica. Già la scelta dell'argomento è significativa, in quanto comporta un richiamo alla figura di Friedrich August Wolf (1759-1824), il filologo classico sospeso tra illuminismo e romanticismo, che aveva affrontato la questione omerica con il metodo storico-critico, ma non tanto per definire riduttivamente una congetturale personalità dell'uomo Omero, quanto piuttosto per riconoscere nei poemi omerici il frutto di un genio nazionale. Non è dunque bastante, per un sapere dell'antico, far valere un apparato metodico che abbia garanzie di scientificità; occorre anche, di là dal metodo e persino dalla storia, saper risalire a una scaturigine spirituale, a un movimento ideale che alla fine giustifica lo stesso valore normativo del classico per noi, e che insomma costituisce la ragione profonda dell'esistenza degli studi filologici. La filologia, scrive Nietzsche, "così è in parte storia, in parte scienza naturale e in parte estetica: storia, in quanto vuole comprendere le manifestazioni di determinate individualità etniche in figure sempre rinnovanti, e la legge che governa il fluire dei fenomeni; scienza naturale in quanto cerca di investigare il più profondo istinto dell'uomo, l'istinto della lingua; estetica infine perché dal ciclo delle antiche civiltà pone fuori la cosiddetta antichità 'classica', con la mira e l'intenzione di dissotterrare un mondo ideale disperso e di contrapporre allo stato presente lo specchio della classicità e di un modello eternamente valevole" (1869, 5-6). Il primato assiologico del momento estetico- ideale rispetto a quello

storico-critico è qui del tutto evidente: “Se ci mettiamo scientificamente di fronte all’antichità, possiamo cercar d’intendere, con occhio di storici, ciò che già ha raggiunto il suo sviluppo, o, a mo’ di naturalisti, classificare, paragonare, tutt’al più riportare ad un’unica legge morfologica le forme linguistiche dei capolavori dell’antichità; ma sempre rimane perduto per noi il procedimento magnifico della formazione, il particolare profumo dell’antica atmosfera, dimentichiamo quella nostalgica emozione che indirizzava verso i greci la nostra facoltà di sentire e di godere, con la potenza dell’istinto, come la più soave delle guidatrici” (*ibid.*, 9).

Una scienza dell’antico che - come quella presente - abbia perso di vista buona parte di questo orizzonte ideale, porge facilmente il fianco ai “motteggiatori delle filologiche talpe”, che non a torto ironizzano sull’affannoso cumulo di nozioni salvate dall’oblio ma, con lo stesso gesto che le dissepellisce, destituite di senso, perché non sono collocate entro un orizzonte spirituale organico. La verità è però, scrive ancora Nietzsche, che questa riduzione meramente antiquaria della filologia non incresce minimamente ai tempi attuali, proprio nella misura in cui dalla svalutazione della normatività del senso del classico i moderni ricavano la coscienza enfatica della loro superiorità sugli antichi. Recuperare nel suo valore profondo il senso dell’antico significa perciò cogliere il *valore eversivo del classico*, la critica che i modelli del passato muovono alla mediocrità del presente; ma perché ciò avvenga, è necessario precisamente che la filologia sorpassi la soglia meramente antiquaria, per accedere a una dimensione filosofica, così da garantire la mediazione spirituale tra antico e moderno. “Anche ad un filologo può piacere di racchiudere lo scopo del suo lavoro ed il suo cammino nella breve formula di una professione di fede; e sia dunque ciò fatto, invertendo un periodo di Seneca: *philosophia facta est quae philologia fuit*” (*ibid.* 32).

I.1.2 1870-1872. Il problema del tragico

All’inizio del 1870, Nietzsche tiene a Basilea le progettate conferenze, che costituiscono il nucleo genetico della *Nascita della tragedia: Il dramma musicale greco e Socrate e la tragedia*. Ma, per tutto quello che si è detto, *La nascita della tragedia* rappresenta, prima che un esordio, una conclusione e una presa di congedo dalla filologia; la tonalità polemica intorno ai modi e agli scopi della scienza dell’antico sorprende anche coloro che sono più vicini a Nietzsche, e financo Wagner: “Persino coloro che sono iniziati alle mie idee potrebbero, a loro volta, spaventarsi, se a causa di queste idee si trovasse in conflitto con la loro fede in Sofocle e persino in Eschilo. Io - per quanto riguarda la mia persona - le grido: così è! Ella ha colpito nel giusto [...] Ma mi preoccupo per lei, e mi auguro con tutto il cuore che Ella non abbia a rompersi il collo”. E bisogna notare come in quelle conferenze le tesi di Nietzsche fossero ben più plausibili e meno radicalmente contrarie al senso comune filologico di quanto non sarà *La nascita della tragedia* non è presente la dialettica tra apollineo e dionisiaco, l’idea di dramma musicale rivela apertamente il proprio riferimento all’attualità (come contrapposizione fra il dramma tedesco di

Wagner e il classicismo francese del *grand siècle*); soprattutto, manca l'idea che apparirà di gran lunga più scandalosa ai filologi dell'epoca, quella secondo cui la tragedia sarebbe morta suicida, per opera di Socrate e di Euripide.

Intanto, il 9 aprile 1870, Nietzsche riceve l'ordinariato. Nell'estate, allo scoppio della guerra franco-prussiana, Nietzsche, che è diventato cittadino svizzero e che pertanto non può arruolarsi nell'esercito tedesco, presta servizio come infermiere, ma la sua permanenza nella zona delle operazioni dura soltanto dal 23 agosto al 7 settembre, dopo di che, ammalatosi di dissenteria e di difterite, fa ritorno alla casa materna a Naumburg. Qui lavora alla *Visione dionisiaca del mondo*, destinata a rimanere inedita, dove prende forma il nucleo propriamente teoretico della Nascita della tragedia, e cioè la diarchia tra apollineo e dionisiaco come istinti artistici primordiali, il primo caratterizzato come "sogno", il secondo come "ebbrezza". Nel 1871 esce l'ultimo lavoro filologico, il *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi*, ma l'attenzione di Nietzsche è interamente assorbita dal lavoro sulla tragedia; a Lugano, tra il 16 febbraio e l'inizio di aprile, lavora a una nuova stesura: *Socrate e la tragedia greca* (che sarà pubblicato come tale nel 1933 dall'editore H.J. Mette di Monaco). Tra l'ottobre e il dicembre il manoscritto definitivo della *Nascita della tragedia*, ormai ultimato, viene consegnato (dopo un rifiuto da parte di Engelmann) a E.W. Fritsch di Lipsia, che è anche l'editore di Wagner. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica ovvero greicità e pessimismo* (questo il titolo definitivo) esce prima della fine del dicembre 1871.

In che misura lo scritto sul tragico dovette apparire (e appare tuttora) così eversivo di fronte agli ideali della filologia classica? Nella prefazione apposta nel 1886 alla riedizione della *Nascita della tragedia* è Nietzsche stesso a metterlo in chiaro: "Forse la follia non è necessariamente sintomo di degenerazione, di declino, di civiltà troppo tarda? Ci sono forse - un problema per psichiatri - nevrosi della *salute*? della giovinezza del popolo e del suo slancio giovanile? [...] se i Greci ebbero, proprio nella ricchezza della loro gioventù, la volontà *del* tragico e furono pessimisti; se fu proprio la follia, per usare un'espressione di Platone, a portare sulla Grecia le *maggiori* benedizioni; e se, d'altra parte e inversamente, proprio ai tempi della loro dissoluzione e debolezza, i Greci si fecero sempre più ottimistici, superficiali, istrionici, e anche più smaniosi per la logica e la logicizzazione del mondo, cioè al tempo stesso 'più sereni' e 'più scientifici', non potrebbe essere forse la vittoria dell'*ottimismo*, il predominio della *razionalità*, *V utilitarismo* pratico e teorico, come la democrazia stessa, di cui esso è contemporaneo, - un ritorno di forza declinante, di vecchiaia approssimantesi, di affaticamento fisiologico, a dispetto di tutte le 'idee moderne' e di tutti i pregiudizi del gusto democratico?".

Già i grandi eretici della filologia romantica, Friedrich Schlegel (1772-1829) e Friedrich Creuzer (1771-1858), avevano preso a far vacillare l'edificio irrealistico del classicismo, anzitutto ponendo in dubbio il

pregiudizio della serenità e della naturalità dei greci. Il romanticismo, con un gesto carico di conseguenze, si volge verso Oriente, e vede nella Grecia il punto d'arrivo di una diversa storia: coglie dunque il classico non come natura, ma come cultura, che si impone su altre civiltà e, nel farlo, cancella, rimuove, depista. Prima dei greci e della loro composta 'naturalzza' ci sono gli orientali (gli indiani, gli egizi), con le loro religioni misteriose e la loro arte smisurata, fatta di abnormità e di metamorfosi. Hegel, che è ben consapevole di questa situazione, descrive il classico come un punto d'arrivo ideale, che si impone sulle aberrazioni orientali proprio come i greci seppero sconfiggere il "gran re" a Maratona. La tragedia è la forma canonica di questa vittoria: Edipo risponde all'enigma della Sfinge (che è l'espressione dell'Oriente, dell'arte simbolica), e presenta il principio dell'autocoscienza; "qual è quell'essere che alla mattina cammina con quattro gambe, a mezzogiorno con due, e alla sera con tre?": quell'essere è l'uomo; Edipo impone così il principio di Socrate, "conosci te stesso", e proprio da Edipo prende avvio il ciclo tragico tebano. La Sfinge è precipitata in un dirupo, il *logos* come autocoscienza socratica si autoafferma, e dal *logos* nasce la tragedia.

Ma Nietzsche intitola il suo libro *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. "Penso di non affermare niente di assurdo dicendo che finora il problema di quest'origine non è stato ancora neanche posto seriamente, e tanto meno risolto, per quanto gli svolazzanti brandelli della tradizione antica siano stati già spesso cuciti e combinati assieme, e poi di nuovo lacerati. Questa tradizione ci dice con piena risolutezza che la tragedia è sorta dal coro tragico, e che originariamente essa era soltanto coro e nient'altro che coro: donde ci viene l'obbligo di scrutare nel cuore di questo coro tragico come nei vero e proprio dramma originario" (1872a, 50); "Quelle parti corali in cui la tragedia è intrecciata sono dunque in certo modo la matrice di tutto il cosiddetto dialogo" (*ibid.*, 61). Il coro tragico non racconta le gesta di Edipo e dell'autocoscienza, non narra la nascita del *logos*, ma piuttosto, sotto molte maschere, ci parla dei travagli di Dioniso, dio dell'ebbrezza che si oppone alla coscienza e alla ragione e che precede il *principium individuationis*, la coscienza e il dialogo socratico come paradigma del *logos*: "la tragedia greca, nella sua forma più antica, aveva per oggetto solo i dolori di Dioniso [...] Prometeo, Edipo, eccetera, sono soltanto maschere di quell'eroe originario" (*ibid.*, 71).

Lo spirito greco non è pertanto semplice e indiviso: esso reca piuttosto in sé quella duplicità che in precedenza veniva rappresentata nella contrapposizione tra i greci e gli orientali. In Nietzsche l'ambiguità immanente al classico viene determinata (non senza contraddizioni e perplessità) come contrapposizione fra *Apollo e Dioniso*, Apollo è il dio delle belle forme, della semplicità composta e della raggiunta autocoscienza; ma Apollo si confronta drammaticamente con *Yégarment* orgiastico di Dioniso, di modo che la bellezza delle forme classiche è la reazione di fronte all'insostenibile universo dionisiaco visto come pienezza di vita, rifiuto della morale e della ragione. "Bisogna ora dichiarare che questa armonia, anzi quest'unità dell'uomo con la natura,

contemplata con tanta nostalgia dagli uomini moderni, e per la quale Schiller ha introdotto il termine tecnico 'ingenuo', non è per nulla uno stato così semplice, che risulti evidente, per così dire inevitabile, e in cui *dobbiamo* imbatterci sulla soglia di ogni civiltà, come in un paradiso dell'umanità: ciò poté essere creduto soltanto da un'epoca che cercò di immaginare l'Emilio di Rousseau anche come artista e si illuse di aver trovato in Omero un tale Emilio artista, educato nel cuore della natura" (*ibid.*33).

L'ingenuo non è un punto di partenza, ma un risultato, il travagliato trionfo della forma sull'informe. "L'ingenuità omerica è da intendere solo come la perfetta vittoria dell'illusione apollinea" (*ibid.*, 34). Se i greci ci appaiono idealmente sereni, è solo in ragione dello sforzo che dovettero compiere per superare l'orrore dionisiaco, che in loro non fu più debole, bensì tanto più forte che negli orientali, così da imporre come contro-movimento la misura apollinea del classico.

Qui è stata giustamente sottolineata una incongruenza o oscillazione in Nietzsche. A tratti parrebbe che il dionisiaco preceda l'apollineo, come l'informe precorre la forma. Ma allora come si giustifica che l'arcaico Omero fosse apollineo, mentre il coro tragico nel più tardivo Eschilo sarebbe dionisiaco? Più precisamente, allora, l'apollineo e il dionisiaco non sono stadi successivi, ma piuttosto principi contrapposti e metastorici, che si danno battaglia nell'arte greca. "Al contrario di tutti coloro che si studiano di far discendere le arti da un principio unico, come fonte di vita necessaria di ogni opera d'arte, io tengo lo sguardo fisso alle due divinità artistiche dei Greci, Apollo e Dioniso, e vedo in loro i vivi e intuitivi rappresentanti di *due* mondi d'arte, diversi nella loro essenza e nelle loro finalità supreme. Apollo mi sta innanzi come il genio trasfiguratore del *principium individuationis*, grazie a cui soltanto si può conseguire davvero la liberazione nell'illusione; per contro al mistico grido di giubilo di Dioniso la catena dell'individuazione viene spezzata e si apre la via verso le Madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose" (*ibid.*, 105). Qui la matrice schopenhaueriana è conclamata. Dioniso è il centro delle cose, il mondo della volontà unica e universale che travalica l'individuo; Apollo è il velo di Maya, l'illusione benefica, il sogno con cui, artisticamente, ci si ripara dall'orrore dell'esistenza. E nondimeno qui siamo anche discosti da Schopenhauer, perché Apollo non è semplicemente un principio razionale, il mondo della rappresentazione e della individuazione, bensì un principio *artistico*. Tanto nell'apollineo quanto nel dionisiaco siamo *ancora* nell'ambito dell'arte.

"Titanico' e 'barbarico' appariva al Greco apollineo [...] l'effetto provocato dal *dionisiaco*, senza comunque che potesse negare di essere egli stesso intimamente affine a quegli eroi e a quei Titani precipitati. Qualcosa di più anzi dovette sentire. Tutta la sua esistenza, e così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un fondamento - mascherato - di sofferenza e di conoscenza, che a lui veniva di nuovo svelato da quel dionisiaco. Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso!" (*ibid.*, 37). Come è stato spesso osservato, il cuore del discorso di Nietzsche non

verte tanto sull'indagine intorno alla nascita della tragedia, ma piuttosto sulla ricognizione delle cause della sua morte. Fintantoché esiste il dionisiaco, l'apollineo può trarne in modo contrastivo le proprie forze di trasfigurazione estetica. Ma quando Dioniso muore definitivamente, o almeno è scacciato dalla scena della storia mondiale, *anche l'apollineo muore*. Ritroveremo questo schema di pensiero sino al termine della riflessione di Nietzsche, per esempio quando, nel *Crepuscolo degli idoli* (1888), la fine del mondo vero operata dalla crescita scientifica e dall'estendersi del dominio del nichilismo comporta anche la fine del mondo apparente. La serenità apollinea esige la tragicità dionisiaca; quando il grande Pan muore, allora anche il grande stile classico si sfalda.

“La tragedia greca però in modo diverso da tutti gli antichi generi d'arte affini: morì suicida” (*ibid.*, 75). Ultimo dei tragici, Euripide trasforma il coro in una semplice appendice del *logos*, in un elemento didascalico che con argomenti dialettici accompagna lo svolgimento dell'azione; le individualità, che in Eschilo e ancora in Sofocle erano astratte e simboliche, in quanto incarnazioni di potenze etiche superiori, divengono qui riproduzione naturalistica dei caratteri; il dialogo e l'ironia, che saranno poi lo stile proprio della commedia attica, acquisiscono per la prima volta un predominio incontrastato. “Prendeva ora a parlare la mediocrità cittadina” (*ibid.*, 11). L'arte, in vecchiaia, diviene frivola e capricciosa, scherza e ironizza facendosi portavoce del *logos*. Cessa cioè di essere grande arte, non è più né apollinea né dionisiaca, così come i greci, smarrita la loro libertà, incominciano a incarnare l'ideale alessandrino dello scienziato, o del plebeo astuto.

“Anche Euripide era in certo senso solo maschera: la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato Socrate” (*ibid.*, 83). È qui che inizia la lotta di Nietzsche contro il socratismo e il platonismo come dissolvitori del tragico attraverso la dialettica. L'ottimismo socratico recita che il bello è tale solo in quanto è razionale, e che solo il sapiente è virtuoso; Socrate accetta con serenità la morte, anzi non fa alcun tentativo per porsi in salvo - al fine di mostrare sino in fondo, con un esempio di vita, la bontà dei propri principi. “*Il Socrate morente* divenne l'ideale nuovo” (*ibid.*, 93). Anche la vita, in fondo, proprio come l'arte ellenistica, non è che la dimostrazione di un sillogismo. Sedotto dalla figura di Socrate morente, Platone brucia le tragedie scritte in gioventù, e intesse l'apologia del maestro in un nuovo genere completamente antiartistico, il *dialogo*, che mescola tutti i generi e gli stili, e precipita l'arte in un eclettismo da cui parrebbe non possa riprendersi (perché questo *mélange* è lo stile dei moderni e, come vedremo, la cifra della mancanza di stile dei tedeschi del *Reich*). “Se la tragedia aveva assorbito in sé tutti i generi d'arte precedenti, la stessa cosa si può d'altro canto dire, secondo una diversa prospettiva, del dialogo platonico, che, prodotto dalla mescolanza di tutti gli stili e le forme esistenti, è sospeso a metà fra narrazione, lirica, dramma, fra prosa e poesia, e ha quindi anche infranto la rigorosa legge più antica della forma linguistica unitaria”

(*ibid.*, 94-5).

La *morte dell'arte* - l'idea cioè che l'arte sia cosa del passato, incapace ormai di avere una consistenza autonoma - che Hegel aveva censito come fenomeno caratteristico del moderno-romantico, viene declinata da Nietzsche al passato. Per il resto, la descrizione della decadenza dell'arte di fronte alla dialettica, per cui l'estetico appare ora non come una potenza specifica, bensì piuttosto come la semplice espressione sensibile dell'idea, cioè di quanto si può dire meglio e più propriamente attraverso il concetto - segue un decorso che è essenzialmente conforme a quello hegeliano. "Realmente Platone ha fornito a tutta la posterità il modello di una nuova forma d'arte, il modello del *romanzo*: questo si può definire come una favola esopica infinitamente sviluppata, in cui la poesia vive rispetto alla filosofia dialettica in un rapporto di gerarchia simile a quello in cui per molti secoli la stessa filosofia ha vissuto rispetto alla teologia, cioè come *ancilla* [...] Qui il *pensiero filosofico* cresce al di sopra delle arti, costringendole ad abbarbicarsi strettamente al tronco della dialettica" (*ibid.*, 95). Rispetto al discorso dell'arte come cosa del passato, qui troviamo però una diversa assiologia. Hegel constata la morte dell'arte e stigmatizza il romanzo e ancor più l'idillio come forme decadute di espressione estetica: ma ritiene d'altra parte che, a riparazione della morte dell'arte, la dialettica filosofica sia ora in grado di sopperire ai bisogni più alti dell'umanità. Per Nietzsche, invece, l'imporsi della dialettica è una decadenza senza redenzione, un declino per il quale l'impossibilità del tragico non trova risarcimento nella crescita ellenistica delle conoscenze. "Tutto il mondo moderno è preso nella rete della cultura alessandrina e trova il suo ideale nell'*uomo teoretico*, che è dotato di grandissime forze conoscitive e lavora al servizio della scienza, e di cui Socrate è il prototipo e il capostipite" (*ibid.*, 119).

L'uomo teoretico è l'antitesi e la degradazione dell'uomo tragico, e dell'artista in genere. Mentre quest'ultimo mira a una pienezza di esistenza, che è anche riconoscimento dell'orrore dionisiaco del mondo, e al più (nell'apollineo) si tutela attraverso un mondo di sogno simbolico - l'uomo teoretico, anche a prezzo della propria vita, "gode e si appaga nel togliere il velo e trova il suo supremo fine e piacere nel processo di un disvelamento sempre felice, che riesce per forza propria" (*ibid.*, 100). Anche per questo motivo, Nietzsche non potrà mai ridurre la propria lotta contro i pregiudizi morali e le illusioni della conoscenza a una semplice attività di smascheramento - perché in un tale disvelamento ravviserà un piacere alessandrino e teoretico. Per Nietzsche, invece, lo smascheramento deve portare alla costituzione di nuove maschere, ogni demitizzazione deve costituirsi come nuovo mito.

A quest'altezza, tuttavia, Nietzsche sembra pensare non tanto a una compresenza tra smascheramento e rimitizzazione, ma piuttosto a una rinascita del tragico, capace di creare nuovi dei. Cacciato da Socrate, Dioniso "Si salva nelle profondità del mare, cioè nei flutti mistici di un culto segreto, che a poco a poco invaderà il mondo intero" (*ibid.*, 89); la concezione dionisiaca del mondo, entrata in una fase di latenza, è

destinata a riemergere “un giorno di nuovo come arte dalle sue mistiche profondità” (*ibid.*, 113). In che modo dovrebbe attuarsi questa rinascita della tragedia? Da una parte, e con una progressione tipicamente dialettica, è la stessa conoscenza che, giunta a compimento con Kant e con Schopenhauer, si converte “in rassegnazione tragica e in bisogno d’arte” (*ibid.*, 103). Kant e Schopenhauer, infatti, hanno conseguito “la vittoria più difficile, la vittoria sull’ottimismo che si cela nell’essenza della logica, il quale è poi il sostrato della nostra cultura” (*ibid.*, 121): il mondo non è che apparenza; il gioco dell’uomo teoretico, pervenuto al suo esito radicale, non può che deprimersi (è ciò che più tardi Nietzsche descriverà come nichilismo europeo); la facoltà frustrata del togliere veli richiede ora una compensazione e un nuovo inizio. Questo diverso principio è, come nel mondo greco, la *musica* in quanto arte dionisiaca, che con il suo potere dissolvitore delle individualità è ora in grado di arginare il regno del nulla che si è impossessato della conoscenza; ma la musica dionisiaca non va cercata nel melodramma, che nasce e muore nella parola, e che è ancora, sin dalle sue origini nell’umanesimo fiorentino, un prolungamento del culto platonico per il *logos*, bensì nella *musica tedesca*, dal corale luterano a Beethoven sino a Wagner. “Questo corale di Lutero risuonò profondo, coraggioso e pieno di anima, smisuratamente buono e delicato, come il primo richiamo da un’intricata boscaglia all’approssimarsi della primavera. Gli rispose l’eco d’emulazione di quel corteo tracotante d’invasati dionisiaci, a cui dobbiamo la musica tedesca - e a lui dovremo la *rinascita del mito tedesco!*” (*ibid.*, 153).

I filologi reagirono con costernazione a questa uscita in campo aperto. Il 31 dicembre 1871 Ritschl annota nel suo diario: “Libro di Nietzsche Nascita della tragedia (= stravaganza geniale)”. Più tardi gli scrive una lettera che è una nobile apologia del cosmo etico e ideale in cui Ritschl vede le radici delle *Geisteswissenschaften* e della scienza tedesca: “Secondo la mia intera natura io - e questa è la cosa principale - appartengo alla corrente *storica* e alla considerazione storica delle cose umane, in modo così risoluto che non mi è mai sembrato si potesse trovare la redenzione del mondo in questo o quel sistema filosofico; che neppure mi potrò mai indurre a definire ‘suicidio’ il naturale appassirsi di un’epoca o di un fenomeno; che non sono in grado di vedere un regresso nell’individualizzazione, né di credere che le forze e le potenze della vita spirituale di un popolo in un certo senso privilegiato e raramente dotato per natura e grazie allo sviluppo storico, siano da considerare come una norma assoluta per i popoli e le epoche - allo stesso modo che *una* religione non basta per le varie individualità nazionali, non è mai bastata, né basterà. - Lei non può pretendere da un ‘alessandrino’, da uno ‘scienziato’ di condannare la *conoscenza* e di scorgere *solo* nell’arte la forza riplasmatrice, redentrica e liberatrice del mondo”.

Che il libro sulla tragedia fosse, sul piano scientifico e accademico, un suicidio, lo si vede ancora meglio se si bada non alle reazioni di Ritschl, ma a quelle di Ulrich von Wilamowitz Möllendorff, di quattro anni più giovane di Nietzsche, come lui ex allievo di Pforta, e destinato a un

luminoso avvenire accademico. “L'apparizione della *Nascita della tragedia* mi mandò in bestia”, scriverà nella propria autobiografia (Wilamowitz 1929, 171); “in particolare mi sembrava che venisse insultato tutto ciò che avevo portato con me da Pforta come qualcosa di sacro e intoccabile. Uno di Pforta non doveva violarlo [...] Lo stravolgimento dei fatti storici e di ogni metodo filologico era più che evidente [...] Qui non si mirava alla conoscenza scientifica: in realtà non si trattava affatto della tragedia attica, ma del dramma in musica di Wagner che da parte mia non tenevo in grande considerazione [...] Nietzsche aveva imparato qualcosa su Dioniso da Erwin Rhode: infatti uno dei meriti principali di questo insigne studioso è quello di aver capito che con il Dio straniero ha fatto irruzione una forma nuova di sentimento e di comportamento religioso, sconosciuta all'antico culto divino degli Elleni. Sarà anche vero che nelle poesie estasiati, a cui Nietzsche si è innalzato, soffia uno spirito dionisiaco. Proprio per questo tale spirito è sempre stato non solo estraneo, ma anche ostile, all'essenza specificamente ellenica” (*ibid.*, 171-2).

Wilamowitz attacca la *Nascita della tragedia con un opuscolo intitolato Filologia dell'avvenire! Una replica al libro di Nietzsche 'Nascita della tragedia'*, che ne contesta sia l'impianto sia gli assunti generali e che si conclude invitandolo a scendere dalla cattedra. È probabile (come del resto lo stesso Wilamowitz ammetterà) che qui giocasse una rivalità accademica; ed è così che Nietzsche interpreterà l'attacco di Wilamowitz in una lettera a Rhode (incaricato di una replica): “Deve essere ancora assai immaturo - evidentemente lo hanno utilizzato, stimolato, incitato [...] Non c'è scampo, bisogna conciarlo per le feste, sebbene il ragazzino sia stato sedotto. Ma, a causa del cattivo esempio e a causa dell'influenza prevedibilmente enorme che quell'opuscolo pieno di bugie avrà, ciò è necessario. In ringraziamento del fatto che tu lo concerai per le feste, riceverà una cattedra in qualche posto e sarà contento”. In realtà, la replica di Rhode non poteva “conciare per le feste” Wilamowitz, perché da un punto di vista strettamente filologico la ragione era, su molti punti cruciali, dalla parte di quest'ultimo. In difesa di Nietzsche scende in campo anche Wagner, con una lettera aperta pubblicata il 23 giugno 1872 sulla “Norddeutsche Zeitung”. Nel marzo dell'anno successivo, da Roma, Wilamowitz controreplica, e Nietzsche e Rhode decidono di non dar seguito alla polemica (i cui atti sono raccolti nel volume *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie"*, a c. di K. Gründer, Hildesheim 1969; trad. it. e con introd. di F. Serpa, *La polemica sull'arte tragica*, Firenze 1972).

I.1.3 1872-1876. La critica della cultura

Di là dalle polemiche intorno al libro sulla tragedia, il 1872 si apre con una serie di conferenze tenute da Nietzsche a Basilea, *Sull'avvenire delle nostre scuole* (16 gennaio, 6 febbraio, 5 marzo, 23 marzo: l'ultima conferenza in programma non fu mai pronunciata). In qualche misura, questo ciclo costituisce l'attualizzazione della problematicità del rapporto con il classico che sta al centro della *Nascita della tragedia*. L'intero sistema pedagogico degli *studia humanitatis* è irretito nell'alessandrinismo

e nella mancanza di stile caratteristici della cultura moderna. “Nel momento presente, le nostre scuole sono dominate da due correnti apparentemente contrarie, ma egualmente rovinose nella loro azione, e in definitiva confluenti nei loro risultati: da un lato, l’impulso *ad ampliare e a diffondere* quanto più è possibile la cultura, e dall’altro lato, l’impulso *a restringere e a indebolire* la cultura stessa” (1872b, 109). Da una parte, la scuola assolve il mero compito di riproduzione della cultura, mira cioè alla formazione di altri insegnanti che avranno una visione angusta del loro ambito di competenze, inteso in senso puramente tecnico e limitativo (i classicisti si attengono alle analisi micrologiche di frammenti, di etimologie ecc., senza uno sguardo complessivo sull’antico; e se anche il loro greco e il loro latino sono buoni, il tedesco con cui traducono e si esprimono è completamente imbarbarito). Dall’altra, la cultura ridotta a tecnica cade facilmente preda di altre istanze che, più performativamente sebbene in modo altrettanto acefalo, contribuiscono alla diffusione capillare di un sapere ristretto e impoverito: essa si fa ostaggio dello stato e, soprattutto, del giornalismo. Il *giornale*, estensione e riduzione della cultura a fatto del giorno, è qui la cifra dell’eclettismo e della mancanza di stile; è un “vischioso tessuto connettivo, che stabilisce le giunture fra tutte le forme della vita, tutte le classi, tutte le arti, tutte le scienze, e che è solido e resistente come suole esserlo appunto la carta da giornale” (*ibid.*, 1113-4). Di fronte all’euforia per le conquiste militari e culturali dello spirito tedesco, occorre allora dire che “Ciò che [...] è chiamato ora, con particolare presunzione, ‘cultura tedesca’ è un aggregato cosmopolitico, che sta rispetto allo spirito tedesco nello stesso rapporto in cui un giornalista sta rispetto a Schiller, o Meyerbeer rispetto a Beethoven” (*ibid.*, 135). Anche qui, come nel libro sulla tragedia, il rimedio all’alessandrinismo consiste nel recupero delle ragioni profonde della cultura e della civiltà greca - cioè nell’obiettivo che aveva guidato la nascita della scienza dell’antico nella *Klassik* tedesca, volta, attraverso Goethe, Schiller, Hölderlin, a indicare il nesso privilegiato che unisce i due grandi popoli filosofici, greci e tedeschi. “Il legame che avvince realmente la più intima natura tedesca al genio greco, è qualcosa di assai misterioso e di difficilmente afferrabile. Tuttavia, sintanto che il più nobile bisogno del vero spirito tedesco non cercherà di afferrare la mano di questo genio greco [...] sino allora il fine della cultura classica del liceo continuerà a svolazzare qua e là nell’aria” (*ibid.*, 138).

Il resto della attività letteraria di Nietzsche nel 1872 resta in forma di abbozzo. Caratteristico, nel quadro della progressiva separazione dalla filologia, è il crescente interesse filosofico riscontrabile negli scritti di questo periodo (in particolare, *Su verità e menzogna in senso extramorale e Il libro del filosofo*), che anticipano temi e problemi ricorrenti nel seguito della riflessione nietzscheana: il legame tra verità e moralità visto da una prospettiva di critica della ideologia - la verità come menzogna sociale riconosciuta e accettata, l’oggettività come illusione ecc. - ; il nesso tra verità, metafora e finzione ecc. Anche qui, Nietzsche sembra sospeso tra l’esigenza di demitizzare le illusioni della conoscenza e la ricerca di un

nuovo mito, di modo che la sua posizione non è univoca. Leggiamo in *Su verità e menzogna*: “Che cos’è dunque la verità? un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come moneta” (1872c, 361). Ma il problema non è qui semplicemente di svelare la natura metaforica della verità, perché per questa via si farebbero valere delle pretese di scientificità, che non per questo sarebbero meno metaforiche, e dissimulerebbero soltanto la forza mitopoietica che le ha originate, mortificandola e insterilendola. Che ogni verità non sia se non un’antica metafora sembra allora andare piuttosto - come nella *Nascita della tragedia* - nel senso di una rinascita del mito e dell’arte. “Quell’impulso a formare metafore, quell’impulso fondamentale dell’uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo si prescinderebbe dall’uomo stesso, risulta in verità non già represso, ma a stento ammansito, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un mondo nuovo, regolare e rigido, come roccaforte. Tale impulso si cerca allora un nuovo campo di azione, un altro alveo per la sua corrente, e trova tutto ciò nel *mito*, e in generale nell’*arte* [...] La veglia di un popolo - per esempio degli antichi Greci - ispirato miticamente risulta, a causa dei miracoli continuamente operanti quali sono accolti dal mito, realmente più simile al sogno che non alla veglia del pensatore scientificamente disincantato” (*ibid.*, 368-9).

L’anno si chiude con le *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, “scritte con animo lieto nei giorni natalizi del 1872”, ricopiate e rilegate da Nietzsche per farne dono alla dedicataria, Cosima Wagner: “Sul *pathos* della verità”, “Sull’avvenire delle nostre scuole”, “Lo stato greco”, “Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con la cultura tedesca”, “Agone omerico”.

Con il distacco dalla filologia matura in Nietzsche una progressiva disaffezione nei confronti della vita accademica. Anche l’aggravarsi delle condizioni di salute (cefalee, nausea, disturbi alla vista) rende precaria la continuità dell’insegnamento. Nel 1873 Nietzsche lavora a un’altra opera destinata a rimanere postuma, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci*; di contro all’irrigidirsi scientifico della cultura ‘alessandrina’, è ancora la filosofia, intesa come attività eminentemente artistica, che viene chiamata a promuovere un contro-movimento (e il modo in cui Nietzsche caratterizza l’attività filosofica richiama da vicino l’apologia romantica delle *Geisteswissenschaften* rispetto al pensiero logico-scientifico. Come è stato più volte osservato, l’inattualità nietzscheana non va misurata, come Nietzsche sembra ritenere, in millenni, nella rivendicazione delle origini greche del pensiero a fronte della decadenza attuale - ma piuttosto in

decenni: Nietzsche riporta in onore tematiche e modi di vedere la cultura che erano stati propri dell'età di Goethe).

Ma l'impresa che polarizza l'attività nietzscheana in questo periodo è la critica della cultura svolta nelle *Considerazioni inattuali*. Nietzsche ne progettò dodici; in effetti, ne realizzerà quattro: *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore* (1873); *Sull'utilità e il danno della storia per la vita e Schopenhauer come educatore*, entrambe del 1874; e *Richard Wagner a Bayreuth* (1876). Con l'eccezione della Seconda, quella sulla storia, non si sbaglia a considerare le Inattuali come opere minori, cioè come segno di un travaglio culturale che non ha ancora trovato sbocco. L'obiettivo polemico è qui anzitutto la cultura tedesca, che si inorgoglisce per le vittorie militari e si inesterilisce in un crescente "filisteismo" (secondo l'espressione del gergo studentesco a cui proprio nelle Inattuali Nietzsche conferirà una dignità letteraria).

Ciò è particolarmente evidente nella Inattuale su David Strauss. Strauss (Ludwigsburg 1808-1874), teologo e filosofo, era un epigono della sinistra hegeliana; in età avanzata, aveva scritto un libro carico di ingenuo ottimismo borghese, di fede nel progresso e nella cultura tedesca, *L'antica e la nuova fede*. Un'opera tarda in molti sensi, che diviene per Nietzsche il simbolo della miseria dell'epoca presente, e persino della "disfatta [...] dello spirito tedesco a favore dell'impero tedesco" (1873a, 167). Riappare qui tematicamente l'idea della decadenza come mescolanza di stili e perdita di slancio vitale: "Cultura è soprattutto unità di stile artistico in tutte le manifestazioni culturali di un popolo. Ma il molto sapere e la molta erudizione non costituiscono un mezzo necessario alla cultura, e si conciliano all'occorrenza con il contrario della cultura, la barbarie, ossia la mancanza di stile o la caotica confusione di tutti gli stili. Appunto in questa caotica confusione di tutti gli stili vive il Tedesco dei nostri giorni; e rimane un serio problema come possa essergli possibile, con tutta la sua istruzione, non accorgersi di ciò e rallegrarsi per giunta di vero cuore della sua presente 'cultura' [...] Il Tedesco accumula intorno a sé le forme, i colori, i prodotti e le curiosità di tutti i tempi e di tutti gli ambienti, producendo in tal modo quella moderna varietà di colori da fiera che i suoi dotti dovranno poi per parte loro considerare e formulare come il 'moderno in sé'; quanto a lui, in questo tumulto di tutti gli stili se ne rimane tranquillamente a sedere» Ma con questa specie di 'cultura', che è comunque solo una flemmatica insensibilità per la cultura, non si possono vincere i nemici, e meno di tutti quelli che abbiano, come i Francesi, una vera cultura produttiva, non importa di qual valore, e di cui noi abbiamo finora imitato tutto, per lo più inoltre senza abilità" (*ibid.*, 171-2).

In *Sulla utilità e il danno della storia per la vita* la polemica si universalizza e rivela un diverso respiro. La barbarica mescolanza di tutti gli stili non affligge solo i tedeschi del Reich, ma è piuttosto l'esito di una *malattia storica* che ha contagiato l'umanità del XIX secolo. Nietzsche coglie qui con chiarezza le aporie dello storicismo, cioè di quella educazione in cui egli stesso si era formato. L'Ottocento ha portato

a perfezione la comprensione storica di tutte le epoche; ogni secolo e ogni individualità passata sono vagliati minuziosamente, e con una precisione prima sconosciuta. Con questo gesto, tuttavia, la modernità si è resa incapace di creare una storia e uno stile peculiari, in quanto si è confinata in un paralizzante museo dei secoli trascorsi, nell'arte così come nell'agire pratico. Come un turista, l'uomo moderno si aggira per i giardini della storia, prova infinite maschere, ma non riesce a trovare una vita propria e vera. Ora, scrive Nietzsche, "è possibile vivere quasi senza ricordo, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è assolutamente impossibile vivere in generale senza l'oblio [...] *c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà*" (1874a, 284).

Da Paul Yorck von Wartenburg sino allo Heidegger di *Essere e tempo* la necessità di recuperare un rapporto autentico con la storia e con il presente si modellerà in esplicita consonanza con la diagnosi della Seconda Inattuale: lo storicismo si propone, per usare l'espressione di Dilthey, di "ridare vita alle ombre esangui del passato"; ma questo non è sufficiente, anzi, alla fine non è neppure possibile, se chi è chiamato a resuscitare monumenti perenti non è che una presenza spettrale - se è schiacciato dal peso di millenni di storia. Yorck e poi Heidegger tematizzeranno questa problematicità facendo valere la necessità di distinguere tra un rapporto puramente museale con il passato, da un lato - e, dall'altro, l'assunzione radicale della storicità in cui ciò che è trascorso ritorna a vivere nell'attualità del nostro presente, così da farsi nuovamente "carne e sangue" (Yorck). Ora, questo *paradigma* vitalistico per il quale la storia conta solo nella misura in cui - di là dalla semplice dimensione documentario-archiviale - è in grado di rinascere produttivamente nel presente, e di *servire la vita*, viene pienamente esplicitato da Nietzsche nella sua polemica contro la riduzione positivista del comprendere storico. "Un fenomeno storico, conosciuto in modo puro e completo e ridotto a fenomeno di conoscenza è, per colui che lo ha conosciuto, morto: egli ha infatti riconosciuto in esso l'illusione, l'ingiustizia, la cieca passione, e in genere tutto l'orizzonte terrestremente offuscato di questo fenomeno è appunto la sua potenza storica. Questa potenza è ora per lui, come sapiente, divenuta impotente: ma forse non ancora per lui, come vivente. La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità. L'educazione storica è invece qualcosa che è salutare e promette futuro solo al seguito di una forte corrente vitale nuova, per esempio di una cultura in divenire; cioè solo quando viene dominata e guidata da una forza superiore e non quando è essa stessa a dominare e a guidare. La storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza, come per esempio è la matematica" (1874a, 271-2).

Di qui le diverse modalità di una storia posta al servizio dell'extrastorico, cioè della vita, che per affermarsi richiede insieme

assunzione di modelli dal passato e possibilità di oblio. Per Nietzsche, la storia vale *in primis* come *storia monumentale*, che “serve innanzitutto all’attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli fra i suoi compagni e nel presente” (*ibid.*, 212). Viene poi la *storia antiquaria*, di cui abbisogna “colui che custodisce e venera - colui che guarda indietro con fedeltà e amore verso il luogo onde proviene, dove è divenuto; con questa pietà, egli per così dire paga il debito di riconoscenza” (*ibid.*, 280). Ma all’apice della conoscenza storica, in quanto deve essere orientata dal servizio nei confronti della vita, non sta l’epico oblio di sé, la facoltà di trasorsi integralmente nel passato, che costituiva lo scopo (del resto praticamente e teoricamente irraggiungibile) dei grandi storici dell’Ottocento. Non all’oblio di sé e alla paralisi, ma al superamento della storia in nome della vita, deve tendere un rapporto autentico con la storicità; è ciò che Nietzsche chiama *storia critica*: l’uomo “deve avere, e di tempo in tempo impiegare, la forza di infrangere e di dissolvere un passato per poter vivere: egli ottiene ciò traendo quel passato innanzi a un tribunale, interrogandolo minuziosamente, e alla fine condannandolo; ogni passato merita infatti di essere condannato - giacché così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umana sono state potenti. Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di sé stessa” (*ibid.*, 284). Va forse cercato qui l’atto di nascita del radicalismo filosofico del Novecento, lo sguardo iconoclasta rivolto verso il passato, la necessità di oltrepassare la tradizione attraverso ciò che, di lì a cinquantanni, Heidegger chiamerà “distruzione della metafisica”.

Schopenhauer come educatore (che desterà l’ammirazione di Cosima Wagner e che, tradotto in francese nel 1875 da Marie Baumgarten, porrà la prima base per la risonanza di Nietzsche in Francia) sviluppa il tema del pensatore privato e inattuale, dunque al tempo stesso costituisce la giustificazione delle categorie sotto il cui segno Nietzsche ha deciso di porre il proprio pensiero - e la testimonianza della venerazione nei confronti del filosofo che funge da guida a questa prima parte della riflessione nietzscheana. Nel 1875 Nietzsche rinuncia al progetto di una Inattuale intitolata *Noi filologi*, e decide di pubblicare come Quarta Inattuale *Richard Wagner a Bayreuth*, che uscirà l’anno successivo. Ma quest’ultimo opuscolo (largamente celebrativo) è il segno di una contraddizione, e appare inconciliabile con le vere conclusioni a cui Nietzsche è pervenuto nel valutare il suo vecchio ideale estetico. Wagner, a dispetto di tutte le sue professioni di fede, è tutt’altro che un inattuale, e di questo Nietzsche si rende conto proprio nel quadro delle celebrazioni wagneriane di Bayreuth, dove giunge il 23 luglio 1876, ma per ripartirne il 27 agosto, cioè prima della fine del festival. La cultura che plaude a Wagner è precisamente quella dell’impero tedesco, e Wagner si è “cristianizzato”, smania per riconoscimenti e onori, si compromette con il filisteismo e ne adula il gusto. La rottura con Wagner non si consuma

definitivamente qui, ma *Il caso Wagner* (1888) esprimerà retrospettivamente questo stato di penosa delusione.

Intanto il distacco dall'università, oltre che ideale, diviene pratico. A causa del peggioramento delle condizioni di salute, Nietzsche ottiene nell'ottobre 1876 un anno di congedo. Parte con Paul Rée per l'Italia, e il 27 ottobre è a Sorrento, ospite di Malwida von Meysenburg. Qui lo raggiunge la notizia della morte del suo maestro Ritschl.

I.2 “Vengo dal mito e vado verso il mito”

I.2.1 1877-1882. Da “Umano troppo umano” alla “Gaia scienza”: “illuminismo” nietzscheano e morte di Dio

Scriverà Nietzsche nel secondo libro di *Così parlò Zarathustra* (1883, “Dei dotti”): “io sono uscito dalla casa dei dotti: e per giunta ho sbattuto la porta alle mie spalle”. È nel quadro della rottura con il mondo accademico che si può trovare la cifra della vita e della riflessione nietzscheana sul finire degli anni Settanta. Nel 1877 Nietzsche è a Sorrento, e qui, il 2 settembre, incomincia a dettare a Peter Gast la prima parte di *Umano troppo umano*, in cui si esplicita la nuova maniera dello stile nietzscheano, quella più nota e caratteristica (ricorso all’aforisma, rinuncia alla trattazione sistematica e all’approfondimento erudito). Il 3 dicembre il manoscritto è consegnato all’editore Schmeitzer, e il volume vedrà la luce nel maggio dell’anno successivo. La rottura con Wagner è ormai definitiva: “Quando compiamo il passo decisivo e imbocchiamo la via che è chiamata la ‘nostra via’, ci si fa chiaro, improvvisamente, un mistero: tutti, anche chi ci è stato amico e confidente, si erano immaginati fino a questo momento una loro superiorità su di noi e si mostrano offesi” (1881, aforisma 484, “La nostra via”). Nel dicembre 1878 è pronto il manoscritto della seconda parte di *Umano troppo umano*, che esce in primavera. Dal 19 marzo 1879, Nietzsche sospende l’attività didattica a Basilea, e in maggio viene definitivamente messo a riposo. “Che cosa si sconta nel modo peggiore? La propria modestia; di non aver prestato ascolto ai propri bisogni più profondi; scambiarsi con altri, abbassarsi; perdere la finezza d’udito per i propri istinti; questa *manca*za di rispetto per se stessi si vendica con ogni sorta di *perdita*: salute, benessere, orgoglio, serenità, libertà, saldezza, coraggio, amicizia. Più tardi non ci si perdona mai questa mancanza di schietto egoismo: la si considera come un’obiezione, come un dubbio su un vero *ego*” (*Frammenti postumi*, primavera 1888, 15 [98]).

Nietzsche inizia così anche il suo stile di vita ben noto, quello di un pensionato afflitto da una malattia misteriosa, in costante movimento tra località rivierasche italiane e francesi durante l’inverno, e stazioni climatiche svizzere d’estate. I ritorni in Germania saranno rari, e per lo più accompagnati da depressioni, per l’insofferenza nei confronti dell’ambiente familiare, e in genere per l’approfondirsi del dissidio culturale nei confronti dello spirito tedesco. Nell’estate 1879 Nietzsche è a Saint Moritz, dove scrive *Il viandante e la sua ombra*, che uscirà, sempre dallo Schmeitzer, nel 1880 (e che costituisce la sezione conclusiva della seconda parte di *Umano troppo umano*). Ancora nel corso di quest’anno, Nietzsche inizia a lavorare ad *Aurora*. Dopo varie peregrinazioni (Naumburg, Riva del Garda, Venezia, poi nuovamente la Germania), si stabilisce, a partire dall’8 novembre a Genova, con il progetto di vivere in solitudine. *Aurora* esce ai primi di luglio 1881: Nietzsche trascorre per la prima volta l’estate a Sils Maria, nella Svizzera ladina; dal 1° ottobre è nuovamente a Genova e qui, il 27 novembre, sente la *Carmen* di Bizet,

destinata a incarnare i suoi nuovi ideali artistici, quelli di una musica superficiale, sensuale e mediterranea, contrapposta alle profondità e alle ascesi troppo cristiane dell'opera di Wagner. Nel febbraio 1882 Paul Rée gli regala una macchina per scrivere, di cui peraltro Nietzsche non si servirà mai, ricorrendo a Peter Gast per la trascrizione in bella dei propri manoscritti; "anche se non se ne è mai servito, Nietzsche è stato il primo pensatore dell'Occidente a possedere una macchina per scrivere, di cui possediamo la fotografia. Heidegger, invece, poteva scrivere solo a penna, con una mano da artigiano e non da meccanico" (Derrida 1985, 423). In procinto di partire per Messina, dove si tratterà tra marzo e aprile, compone i versi degli *Idilli di Messina*; di ritorno dalla Sicilia, sosta a Roma. Qui, a casa di Malwida von Meysenburg, conosce Lou Salomé, giovane aristocratica di origine russa, destinata a occupare un posto di rilievo nella cultura filosofico-letteraria tra Otto e Novecento (nel 1894 dedicherà un libro intelligente e sensibile al pensiero di Nietzsche, v. *infra*, II.1.1; e più tardi entrerà in rapporto con Freud, contribuendo allo sviluppo del movimento psicoanalitico). Nietzsche ripete con Lou e con Paul Rée lo schema affettivo di Dioniso, Arianna e Teseo; progetta di fondare una sorta di cenobio laico con Lou e Rée. Questi complicati propositi naufragano anche per l'intervento di madre e sorella. Verso fine anno, Nietzsche cade in una profonda depressione, ha progetti suicidi, abusa di sonniferi, mentre la salute ha un ulteriore tracollo: "Questo ultimo boccone di vita è stato il più duro che io abbia finora dovuto masticare ed è ancora possibile che ne rimanga soffocato [...] Se non invento l'espedito alchimistico di ricavare l'oro anche da questo fango, sono perduto" (lettera a Overbeck il giorno di Natale del 1882: è possibile trovare, nell'immagine del pastore dello *Zarathustra* soffocato dal serpente, una trasposizione di questo stato d'animo; v. *infra*, I.2.2). Intanto, a fine agosto, era uscita *La gaia scienza*, concepita inizialmente come uno sviluppo di *Aurora*, e poi dilatata sino a raggiungere una dimensione autonoma.

Si è soliti considerare la fase media del pensiero nietzscheano, che da *Umano troppo umano* giunge sino alla *Gaia scienza*, fermandosi perciò alle soglie dello *Zarathustra*, come l'epoca dell'"illuminismo" di Nietzsche. A questa altezza della sua riflessione, infatti, Nietzsche fa valere l'esigenza di una considerazione più pacata e razionale del mondo della cultura, e si applica a un'opera di smascheramento dei pregiudizi e degli interessi soggiacenti a ogni conoscenza che si pretenda pura e disinteressata (di qui il valore programmatico di *Umano troppo umano*: le motivazioni sublimi, la scienza oggettiva, l'amore disinteressato per il prossimo, l'ascesi e la morale, non sono che metastasi di motivi bassi, meschini, molto umani e del tutto conoscibili: "non dovremmo noi, gli uomini più intellettuali di un'età che chiaramente s'incendia sempre di più, dar piglio a tutti i possibili mezzi di spegnimento, per conservare, almeno noi, la nostra fermezza, tranquillità e moderazione, e per poter servire un giorno come lo specchio e l'autocoscienza di questa epoca?" (1881, aforisma 38).

Nasce qui, dietro a suggestioni volterriane, il tipo dello *spirito libero*,

che ripropone, sul finire dell'Ottocento, l'idea settecentesca del *libre penseur*, che scuote i gravosi vincoli della morale e della tradizione proiettandosi entro un universo emancipato attraverso la ragione. "L'uomo libero è privo di legami, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione" (1881, aforisma 9). La polemica con la "malattia storica", che attraversa la prima parte della riflessione nietzscheana, si trasforma in biasimo del tradizionalismo, del prevalere dei sentimenti, del romanticismo, che costituisce ora agli occhi di Nietzsche il tratto deterioro della cultura tedesca. "La tendenza principale dei Tedeschi fu tutta diretta contro l'illuminismo e contro la rivoluzione della società che, con grossolano fraintendimento, era considerata una conseguenza di esso: la reverenza per tutto quanto ancora esisteva cercò di capovolgere nella reverenza per tutto quanto era esistito, soltanto perché cuore e intelletto fossero ancora una volta *colmi*, e non ci fosse in essi più spazio per mete future e rinnovatrici. Il culto del sentimento fu innalzato al posto di quello della ragione" (1881, aforisma 197). Il romanticismo che sostanzialmente la riflessione del giovane Nietzsche sembra, almeno in parte, sconfessato, congiuntamente al declino degli ideali wagneriani. La stessa polemica filologico-umanistica contro l'insterilimento positivista degli studi storici (la divisione del lavoro, gli "operai del sapere" ecc.) cede il passo a una riabilitazione della scienza come oggettività (beninteso, nei limiti che questa categoria assume nell'orizzonte nietzscheano), priva di *pathos*, intimamente collegata a uno sguardo razionale. Si può anche parlare, nel quadro del riemergere di queste tematiche settecentesche, di un recupero del materialismo; al culto contemporaneo, e segnatamente tedesco, dell'ideale, Nietzsche (sulla scia del suo maestro Schopenhauer) oppone i valori del corpo, la sua "grande ragione", enfatizzando il ruolo della fisiologia (del vitto, del clima ecc.) nella genesi e nello sviluppo del pensiero.

Più che di una semplice ripresa del progetto dell'illuminismo, tuttavia, si direbbe che qui sia in opera una *dialettica dell'illuminismo*» Nietzsche non ha mai nascosto che il suo intento non era opporre alla ragione qualcosa che non fosse pensiero (per esempio, i sentimenti o l' 'irrazionale' in senso vago e morbido), e che il suo progetto più generale era anzi quello di portare a compimento la filosofia critica di Kant (ci si ricorderà del resto del ruolo non secondario giocato da Kant, insieme a Schopenhauer, nel superamento dell'ottimismo teoretico quale era stigmatizzato nella *Nascita della tragedia*). Ma proprio il compimento della critica richiede che ci si porti di là dalle angustie del concetto di ragione e di criticismo elaborato dal Settecento e poi sviluppato dalle scienze dello spirito romantiche. L'illuminismo appare a Nietzsche, come hanno osservato Horkheimer e Adorno, una figura ancipite: esso è al tempo stesso uno strumento di emancipazione che induce l'uomo a risvegliarsi dal sonno della tradizione, e un'arma in mano ai grandi artisti di governo, un dispositivo dogmatico che, attraverso la realizzazione di un mondo amministrato, accresce le servitù dello spirito. Nietzsche volta in positivo questa duplicità. Da sola la ragione non basta, intanto perché l'idea di

razionalità e di scienza come disinteresse e oggettività non tiene di fronte agli smascheramenti apportati da una critica che sia veramente tale, e che, per l'appunto, metta in chiaro i vincoli troppo umani che pregiudicano l'*ethos* dell' "uomo della conoscenza". Ma soprattutto, la critica non deve limitarsi (e proprio questa è stata, alla fine, l'intima debolezza dell'illuminismo) a muovere una critica ai valori esistenti; la decostruzione del mito deve, infine, por capo a una rinascita di nuovi miti e valori capaci di dar sostanza al progetto di emancipazione degli "spiriti liberi". Il filosofo critico alla maniera di Kant, osserverà più tardi Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, è ancora semplicemente un operaio della cultura, in quanto si limita a criticare ciò che esiste in nome dei principi di un rischiaramento razionale; il culmine di un criticismo autentico, per contro, è rappresentato dal filosofo "legislatore", che alla critica dei pregiudizi della tradizione unisce la capacità artistica della creazione di valori nuovi. Così, nell'aforisma 535 di *Aurora*: "*Alla verità occorre la potenza*. In sé la verità non è per nulla una potenza - checché sia abituato a dire in contrario il galante illuminista. Essa deve anzi attrarre dalla sua parte, o mettersi a fianco della potenza, altrimenti continuerà sempre ad andare in rovina!" E più sopra (aforisma 330): "*Ancora non basta!* Ancora non basta dimostrare una cosa, si deve sedurre gli uomini ad essa, oppure innalzarveli. Perciò il sapiente deve imparare a *dire* la sua saggezza: e spesso in modo tale che essa *suoni* come follia!"

Alla ricerca di pacatezza contro l'infiammarsi dello spirito fa dunque da controcanto una diversa fiamma, artistica e mitologica. "Vivere", leggiamo nella nuova prefazione, del 1887, alla *Gaia scienza*, "vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo" (1887b, 7); ma già nell'aforisma 26 della *Gaia scienza*: "Vivere - ecco quel che significa: respingere senza tregua qualcosa che vuole morire; vivere - vuol dire essere crudeli e spietati contro tutto ciò che sta diventando debole e vecchio in noi e non soltanto in noi".

La *Gaia scienza* è l'espressione compiuta di una simile dialettica. Sotto gli occhi di una storia universale, l'illuminismo appare come una fase imprescindibile; si ripete qui, con un cambiamento di accento, l'esame dell'imporsi dell'ottimismo socratico sul grande mondo tragico che Nietzsche aveva svolto nella *Nascita della tragedia*. La tragedia non può che soccombere di fronte all'imporsi di un pensiero più ironico, pacato, individuale, secolarizzato. Come la religione di un popolo si dissolve progressivamente nell'individualismo delle superstizioni coltivate non dalla collettività, ma dai singoli (nel che Nietzsche ravvisa un chiaro segno di illuminismo), così la tragedia si risolve nell'ironia e nella commedia, e il *pathos* delle passioni universali diviene interesse privato - ma, per ciò stesso, principio di una conoscenza più disincantata e di un meno insincero amore per la verità. "Sono proprio queste le epoche di 'rammollimento', quando la tragedia corre per case e vicoli, quando si generano il grande amore e il grande odio e la fiamma della conoscenza tutta avvampando si drizza in cielo" (1882, aforisma 23, *Gli indizi della corruzione*). Ma proprio nella misura in cui la cura di sé e il *pathos* della

verità non sono che la secolarizzazione della visione tragica del mondo, sopravvive in essi il loro fondamento avverso e la loro provenienza. Nella sua smania di conoscenza oggettiva, l'amore per la verità non cessa di essere una passione; così, commentando la sentenza di Spinoza secondo cui conoscere significa non ridere né piangere né detestare, bensì *intelligere*, Nietzsche scrive: "che è in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve aver già espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa e sul fatto: in seguito ha preso origine il conflitto tra queste unilateralità, e da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di contratto [...]. Noi, che siamo consapevoli delle ultime scene e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro*" (*ibid.*, aforisma 333). Conoscenza e ascesi, le forme della spiritualizzazione, sono semplicemente la secolarizzazione (o la sublimazione) di un *pathos* antico e tragico; così scrive Nietzsche, rivolgendosi ai realisti: "XI vostro amore per la 'realtà' [...] oh, è un antico, antichissimo 'amore!'" (*ibid.*, aforisma 57) - e lo stesso martirio come negazione di sé è l'espressione di una volontà cupa e appassionata, come si chiarisce nell'aforisma 13 della Gaia scienza, in cui l'idea di volontà di potenza fa una delle sue prime apparizioni: "Perfino quando mettiamo in giuoco la nostra vita, come fa il martire nell'interesse della sua Chiesa, è questo un sacrificio offerto alla *nostra* volontà di potenza".

Ma se lo stesso amore per la verità e il sacrificio del martire (che trova il proprio archetipo nella figura di Socrate morente) sono null'altro che una metamorfosi individualistica del grande mito tragico, che tipo di rinascita della tragedia possiamo auspicare? Forse la musica di Wagner non è il contro-movimento capace di riportare in vita il grande Pan, ma piuttosto una lusinga del gusto più triviale, come di fatto si è sperimentato a Bayreuth. "Quanto ci offende ora l'udito il grido teatrale della passione, come è diventato estraneo al nostro gusto tutto il romantico tumulto e guazzabuglio di sentimenti, che è prediletto dalla plebe colta, compresi i suoi aneliti verso il sublime, l'eletto e l'ampollosa! No, se noi convalescenti abbiamo ancor bisogno di un'arte, questa è un'*altra* arte - un'arte beffarda, leggera, fuggitiva, divinamente imperturbata, che avvampa come una fiamma chiara, in un cielo sgombro di nubi!" (1887b, 9).

Nelle arie di Bizet tragedia e commedia non si contrappongono più, e nel comico si registra una maggiore onestà che non nell'ampollosa magniloquenza del tragico. La fase ulteriore - dopo la morte della tragedia e dopo l'imporsi dell'illuminismo socratico divenuto planetario - il superamento della dialettica dell'illuminismo che si fa dogma

(razionalizzazione dell'esistenza, da un parte; *pathos* tragico alla portata di tutti, dall'altra), è piuttosto la *farsa*. Molto dell'ultimo Nietzsche, dallo stile a tratti operettistico dello *Zarathustra* sino all'enfasi commovente dei biglietti della follia, si comprende a partire dall'abbandono degli ideali tragici che si consuma definitivamente nella *Gaia scienza*.

“*Vivat comoedia!*”, leggiamo nell'apofisma 67; e più sotto (apofisma 77): “Il cattivo gusto ha i suoi diritti come il buon gusto e finanche una priorità su di esso, ove costituisca la grande necessità, il sicuro appagamento e per così dire una lingua universale, una maschera e una mimica assolutamente intelligibili; il buon gusto, il gusto eletto, ha invece sempre come una ricerca, qualcosa di tentato, qualcosa di non pienamente certo della sua comprensibilità: esso non è popolare e non lo è mai stato. Popolare è e rimane la *maschera*! Ben venga dunque la corsa di tutta questa mascherata nelle melodie e cadenze, nei ritmici guizzi e gaiezze di queste opere! Proprio la vita dell'antichità! Che cosa si comprende di essa, se non si intende il piacere della maschera, la buona coscienza di ogni mascherata?”

L'illuminismo smaschera la tragedia, ma anch'esso è nondimeno maschera, *pathos* che si ignora. Al culmine di una dialettica dell'illuminismo deve porsi dunque uno smascheramento dello smascheramento: occorre rinunciare al *pathos* della verità, e accedere a un universo comico e farsesco in cui tutto è maschera; diversamente, si resterà ancora una volta irretiti nella fede metafisica nei confronti del vero - una fede tanto più insidiosa quanto più non si riconosce per tale e anzi si pretende emancipata. È in questo quadro che si inseriscono le considerazioni di Nietzsche sulla verità come donna (1882, apofismi 60, 64 e *passim*), come “Circe dei filosofi”: ossia come maschera che non crede in se stessa, e che, attraverso una *actio in distans*, seduce il metafisico. L'umanità, nella crescita progressiva delle conoscenze e nel divenire della secolarizzazione come ininterrotto dipartirsi dal mito tragico, ha di fatto esautorato la pretesa di validità relativa a qualsiasi fondamento, sia esso la trascendenza del dio cristiano oppure le evidenze del sapere positivo. Il vero, per una umanità come quella dell'Ottocento europeo, non è che una spoglia disseccata; ma quella stessa umanità che ha saputo spingersi *nei fatti* tanto lontano nella esautorazione di qualsiasi fondamento, non è capace di tirare le somme. La verità non crede più in se stessa, né può farlo; ma l'umanità non è ancora in grado di vivere senza di lei, e trasferisce il vero, revocato dal dominio della fede, nell'ambito della scienza, senza avvedersi di questo, che l'autentica emancipazione non può passare attraverso la costituzione di nuovi ambiti di verità, ma piuttosto attraverso la dissoluzione della nozione stessa di vero, e una gioiosa costituzione di miti che non appoggiano la loro efficacia sulla fede in un fondamento esterno. È in questo orizzonte che, nell'apofisma 125 della *Gaia scienza*, si colloca l'annuncio dell' “uomo folle” che va proclamando la morte di Dio.

“Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente:

‘Cerco Dio! Cerco Dio!’ E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa [...]. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: ‘Dove se n’è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! [...] Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un’azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!’ A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch’essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. ‘Vengo troppo presto - proseguì - non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest’azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppure son loro che l’hanno compiuta!*” Si fraintenderà l’annuncio della morte di Dio fintanto che si vedrà in esso la comunicazione di una ‘scoperta’ o di una ‘dimostrazione’. L’uomo folle ve dicendo agli uomini non tanto che Dio è morto, ma anzitutto che sono stati loro a ucciderlo; per quanto non ne siano ancora divenuti coscienti e non ne abbiano tratto le conseguenze teoretiche. Il compimento dell’illuminismo nei suoi esiti nichilistici (nulla esiste, se non la maschera, e dietro a una maschera non c’è che maschera, la fede nella verità è una pia illusione) non ha ancora trovato una umanità capace di corrispondergli. Di qui la necessità di un filosofo come educatore, in grado di condurre gli uomini, per il medio del mito, alla coscienza di ciò che essi hanno già compiuto in forma irriflessa. Proprio per questo, in Nietzsche, non c’è contraddizione tra illuminismo e mito, così come, sul piano dello sviluppo del suo corso di pensiero, la fase ‘illuministica’ trova un esito conseguente nel mito di Zarathustra (che del resto fa la sua prima comparsa precisamente quando la *Gaia scienza* volge al termine: cfr. l’aforisma 381, *Per la questione della comprensibilità*).

I.2.2 1883-1885. La maschera di Zarathustra e il mito dell’eterno ritorno

La prima parte di *Così parlò Zarathustra* nasce all’inizio del 1883, in “dieci giorni di gennaio assolutamente sereni e freschi”. Nietzsche soggiorna a Rapallo, poi di nuovo a Genova. Dal 4 maggio al 16 giugno è a Roma, dove si riconcilia con la sorella dopo la vicenda di Lou. Il 18 giugno giunge a Sils Maria, dove si trattiene fino al 5 settembre; qui, in luglio, attende alla stesura della seconda parte dello *Zarathustra*, mentre la prima parte vien data alle stampe (dopo la lettura delle bozze Gast scrive a Nietzsche: “A questo libro si deve augurare la diffusione della Bibbia”, e nell’iperbole coglie bene il carattere di comunicazione di massa che Nietzsche aveva inteso allegare alla propria opera, come poi a tutti i suoi scritti successivi, di cui progetterà tirature smisurate). Tra il 1883 e il 1884 Nietzsche sverna a Nizza, come poi tutti gli anni successivi, sino

all'inverno 1887-88; qui, il 18 gennaio 1884, porta a termine la terza parte dello *Zarathustra*. A Nizza si intrattiene in lunghe conversazioni con il giovane zoologo viennese

Joseph Panelli, che era buon amico di Freud (è "l'amico Giuseppe" della *Interpretazione dei sogni*); dopo Lou, questo è il secondo filo, per il momento soltanto anedddotico, del duraturo legame tra il pensiero di Freud e quello di Nietzsche. Dopo un breve soggiorno a Venezia, presso l'amico Gast, Nietzsche, tra metà luglio e fine settembre, soggiorna nuovamente a Sils Maria. Altri dissidi con la famiglia, ancora per la questione di Lou. Nell'inverno 1884 e sino all'inizio dell'aprile 1885, Nietzsche è a Nizza, dove termina la quarta parte dello *Zarathustra*, pensata inizialmente come un'opera autonoma dal titolo *Meriggio e eternità*, che viene stampata in quaranta copie a spese di von Gersdorff presso il Naumann di Lipsia. Il 22 maggio Elisabeth sposa l'antisemita Bernhard Forster; a causa di ciò, Nietzsche entra nuovamente in conflitto con la famiglia. Come sempre, dal 6 giugno a metà settembre è a Sils Maria, e l'11 novembre, di nuovo, a Genova.

Lo *Zarathustra* si apre con il racconto di tre metamorfosi che rappresentano una sorta di fenomenologia del mondo in cui Nietzsche autocomprende la propria evoluzione di pensiero (cfr. 1883-85,1, *Delle tre metamorfosi*). Lo spirito si fa anzitutto cammello, porta il peso della tradizione e dei valori trasmessi, e si impegna a sopportarli; poi diviene leone, si scuote di dosso il fardello delle eredità tramandate, distrugge gli idoli e lotta contro i pregiudizi; infine si rende fanciullo, emancipato sia dalla tradizione sia dall'impresa della negazione e della critica: "Innocenza è il fanciullo o l'oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un pieno vuoto, un sacro dire di sì". Secondo questa tipologia, lo *Zarathustra* incarna lo spirito diventato fanciullo. Lo stile perde qualsiasi carattere dimostrativo, e casomai appare imparentato con l'andamento dei testi sacri e devozionali, contro cui si era scagliato lo spirito divenuto leone. Così pure, la più misteriosa rivelazione che attraversa il libro, il mito dell'eterno ritorno, mira a risolvere tutta la storia precedente, con il suo peso paralizzante di colpa, bassezza e risentimento, nella "innocenza del divenire", in una ciclicità selettiva che sappia togliere ciò che la storia ha di miserabile e di meschino, per affermare solamente ciò che merita di tornare - con un gesto che è insieme di riassunzione di tutta la storia precedente e di nuovo inizio.

Zarathustra, il predicatore a cui sono attribuiti le vicende e i discorsi riferiti nel libro di Nietzsche, è il nome di un profeta iranico, la cui identità storica è oggi messa in dubbio dagli studiosi, ma che la tradizione vuole che sia vissuto in un'epoca imprecisata, tra il 1000 e il 600 a.C. nell'Iran orientale. I greci lo conobbero con il nome di Zoroastro, ma per loro era ormai solo una figura mitica, simbolo della saggezza orientale, e questo anzitutto è il senso in cui lo vede Nietzsche, sebbene le notizie che possedeva sulla sua figura fossero, più ampie: Zarathustra-Zoroastro fu infatti il fondatore di una religione (zoroastrismo o mazdeismo) di impostazione rigidamente dualistica, che vede il mondo come il campo di

una contesa tra i due principi contrapposti del bene e del male; culto tradizionale dei persiani, il mazdeismo si diffuse sia a oriente (dove sopravvive tuttora, in India, nella religione dei parsi), sia a occidente, influenzando forme ereticali dell'ebraismo ellenizzato e del pensiero cristiano primitivo. Overbeck era un sicuro conoscitore della gnosi, e verosimilmente proprio a lui Nietzsche deve queste suggestioni. Lo Zarathustra della tradizione corrisponde dunque a due temi profondi del pensiero di Nietzsche: l'elemento orientale e pre-greco che si insinua nella *Klassik*, e la pulsione mitopoietica e religiosa. Ma, come ha mostrato Heidegger nel suo scritto *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, dietro a questa maschera arcaica si presenta il divenire del mondo moderno: "Il deserto cresce: guai a colui che favorisce i deserti", leggiamo nello *Zarathustra*; e il deserto è il *nichilismo*, la condizione di un mondo che si è sbarazzato di Dio ma che non è stato capace di sostituirlo con un uomo che durerà più di lui.

Nella prefazione dello *Zarathustra*, la condizione del nichilismo è incarnata dall' 'ultimo uomo', come immagine precisa dell' 'uomo moderno' privo di trascendenza, ma fiero delle conquiste industriali della tecnica; è ancora la polemica contro la barbarie e la mescolanza degli stili, ma spostata dalla dimensione della critica della cultura a quella della predicazione della profezia, giusta il canone dello *Zarathustra*. "Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso. Ecco! io vi mostro l'*ultimo uomo*. 'Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?' - così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola, e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce [...] Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: e chi sente diversamente va da sé al manicomio. 'Una volta erano tutti matti' - dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. Oggi si è più intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di schermo è senza fine [...] 'Noi abbiamo inventato la felicità' - dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio."

Ma il contro-movimento positivo di fronte all'avanzare del deserto non può consistere nella riabilitazione dei valori umanistici, come credeva il giovane Nietzsche; se, per una curva entropica, la storia universale ha seguito un destino di nichilismo, questo non è stato per una degenerazione degli ideali greci, bensì piuttosto perché essi si sono realizzati sin troppo bene, nel dominio umano sulla terra, nella potenza conoscitiva e industriale della scienza-tecnica, e nella inconsapevole morte di Dio che essa comporta. Qui Nietzsche si spinge di gran lunga di là dalla reazione romantica alla distruzione della tradizione per opera del terrore rivoluzionario, e anche dall'ottimismo (solidale con il discorso dell'ultimo uomo) dei progressisti ottocenteschi. Il genio di Nietzsche, che inaugura qui una prospettiva che sostanzierà sistematicamente la filosofia heideggeriana della storia, è che al nichilismo dell'ultimo uomo va contrapposto l'*oltreuomo*, un tipo mai visto sulla scena della storia mondiale (benché in taluni momenti Nietzsche lo modelli sulle figure

della civiltà del Rinascimento in Italia), capace non di restaurare valori che sono intimamente orientati verso il nichilismo, bensì piuttosto di costituire valori totalmente nuovi e impressionanti, perché difformi e oltraggiosi rispetto agli ideali dell'umanismo, (Di qui, un nuovo sguardo sulla crudeltà, il desiderio di dominio, la spietatezza; cfr. 1883-85, pref., 9: "Guardali i credenti di tutte le fedi! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: - ma questi è il creatore": tutti elementi che risulteranno molto consonanti con il nazismo ma, almeno in parte, per un equivoco, perché il nazismo appare nella sua essenza di esaltazione della tecnica, del sangue, della terra e del popolo, come un movimento essenzialmente *umanistico*.)

"Io vi insegno il *superuomo*. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?" (*ibid.*, 3); "L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso [...] io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione" (*ibid.*, 4); e ancora, nel primo libro dello *Zarathustra*: "tu devi bruciare te stesso nella tua stessa fiamma: come potresti volere rinnovarti, senza prima essere diventato cenere!" (*Del cammino del creatore*)-, "*Morti sono tutti gli uomini: ora vogliamo che il superuomo viva!* - questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!" (*Della virtù che dona*, 3). In che misura l'oltreuomo si distacca dai canoni nichilistici dell'umanismo? Tutta la lettura heideggeriana di Nietzsche (cfr. *infra*, II.2.3) è volta a mostrare come, di fatto, alla diagnosi del nichilismo europeo non corrisponda, nella riflessione nietzscheana, un contro-movimento sufficiente: l'oltreuomo non è il superamento dell'ultimo uomo, ma piuttosto il suo estremo germoglio. La volontà di dominio, che nell'oltreuomo si fa volontà di potenza, volere che vuole eternamente se stesso, costituisce l'ultimo bagliore del nichilismo, divenuto ora pienamente padrone di sé, ma incapace di autotrascendersi.

La inquietante prossimità tra l'ultimo uomo e l'oltreuomo (come anche tra Zarathustra e lo 'spirito di gravità' che vuole confonderlo) costituisce però, e proprio in forza di questo, uno dei tratti più rilevanti dello *Zarathustra*. "Il popolo capisce poco ciò che è grande, cioè: la creazione. Ma esso ha comprensione per tutti gli attori e i commeditanti delle grandi cause. Il mondo mota intorno agli inventori di valori nuovi - invisibilmente esso ruota. Ma il popolo e la fama ruotano intorno ai commedianti: così va il mondo" (*ibid.*, I, *Delle mosche al mercato*). Il lirismo dello *Zarathustra* sta dalla parte dell'oltreuomo o da quella dell'ultimo uomo? e, più precisamente, si può vedere la commistione fra oltrepassamento e farsa come un fallimento di Nietzsche, destinato a restare soltanto sulla soglia di una filosofia dell'avvenire, secondo l'interpretazione di Heidegger? o non bisogna piuttosto pensare che questa commistione faccia parte a tutti gli effetti del pensiero nietzscheano, del suo rifiuto della dimostrazione e della sua fedeltà al tema della maschera? In questa seconda ipotesi (che, come si vedrà più oltre, sta alla base delle esegesi sviluppatesi nel quadro della *Nietzsche-Renaissance* francese degli anni Sessanta: v. *infra*, 113), lungi dal restare

semplicemente al di qua del nichilismo, Nietzsche avrebbe inaugurato una filosofia della maschera molto meno ‘metafisica’ e assertoria di quella di Heidegger.

Certo, tutto il secondo libro dello *Zarathustra*, percorso da una tematica funeraria (Zarathustra si allontana dalla città recando con sé un cadavere; visita l’isola dei sepolcri dove riposa il suo sé passato; sogna di essere diventato un guardiano notturno di tombe), sembra descrivere le fasi di un auto-oltrepassamento e di una rinascita, dal vecchio uomo che vuole tramontare all’oltreuomo che deve rinascere dalle ceneri del vecchio e di là da esse. Ma nella dialettica tra ultimo uomo e oltreuomo non è possibile trovare un esito certo, e sarebbe forse far torto a Nietzsche attribuire a questa lotta tra il vecchio e il nuovo il decorso obbligato di una esperienza mistica.

È proprio nel quadro di questa *Mischung* di ascesi e commedia che si può verosimilmente collocare il momento culminante dell’esperienza di Zarathustra, la visione dell’eterno ritorno che sta al centro del terzo libro. Sappiamo che l’idea dell’eterno ritorno si presentò a Nietzsche nell’agosto 1881, sulle rive del lago di Silvaplana in Alta Engadina, a “seimila piedi sugli uomini e sul tempo”, come scriverà a Gast. Di contro alla rappresentazione cristiana di uno sviluppo lineare del tempo, con un principio, la Creazione, e una fine promessa, la Redenzione (una visione che si era secolarizzata in tutte le filosofie della storia), Nietzsche recupera la concezione arcaica di un ritorno circolare del tempo, senza creazione né redenzione. Karl Löwith, autore dell’opera basilare sull’eterno ritorno in Nietzsche, ravvisa qui un contromovimento arcaico che si oppone alla modernità giunta al suo apice; e Charles Andler, nella sua monografia nietzscheana, riepiloga le fonti di questa idea (i greci, Anassimandro, I pitagorici, Eraclito; e soprattutto gli stoici, originari dell’Asia Minore, nei quali Nietzsche vide un tramite verso le origini orientali dell’eterno ritorno, la Persia di Zarathustra, il brahmanesimo, il buddhismo; ma, ricorda Andler, nel 1878, un fisico, F.G. Vogt, nel suo libro *Die Kraft, eine red-momstische Weltanschauung*, aveva riproposto l’idea dell’etereo ritorno sulle basi della scienza moderna).

Come è possibile che Nietzsche considerasse come il più alto e nuovo dei suoi pensieri un mito antico ma costantemente riapparso, anche nella modernità, ovunque ci si volesse opporre a una filosofia lineare della storia, o si volesse instaurare una cosmologia rigorosamente materialistica? Proprio qui, più che altrove, occorre tener presente la dimensione visionaria del pensiero del Nietzsche maturo. Il tratto dello *Zarathustra* in cui compare il mito dell’eterno ritorno si intitola *La visione e l’enigma*, e Zarathustra conclude il suo racconto sottolineando l’imperscrutabilità della propria esperienza: “Giacché era una visione e una previsione: - *che cosa* vidi allora per similitudine? E chi è colui che un giorno non potrà non venire?” Tutto nella visione dell’eterno ritorno è ancipite: anzitutto, Zarathustra, che si confronta qui al suo doppio, il nano, lo spirito di gravità, che lo tormenta con qualcosa che ha a che fare con il difficile trapasso dall’uomo all’oltreuomo: “o Zarathustra, è vero, tu

scagliasti la pietra lontano - ma essa ricadrà su di te” (Wilamowitz, nella stroncatura alla *Nascita della tragedia*, aveva utilizzato un’espressione simile: chi scaglia fango contro il sole - contro la perfezione dell’umanità greca - è destinato a vederselo ricadere addosso). Ma è qui, nella visione, che si affaccia il tema dell’eterno ritorno; prostrato, Zarathustra si domanda quale sia il peso più duro da portare nella lotta per la trasvalutazione di tutti i valori e per il superamento del nichilismo; e gli si presenta l’idea che il peso estremo, l’immagine più deprimente, sia questo, che tutta la fatica sia destinata a ripetersi eternamente: “Coraggio è però la mazza più micidiale, coraggio che assalti: esso ammazza anche la morte, perché dice ‘Questo fu la vita? Orsù! Da capo!’ ”

Come suggerisce Gilles Deleuze (1962), in questa accettazione incondizionata dell’esistenza si annida il principio pratico di una trasvalutazione. Volere eternamente quanto ci è accaduto, in ogni sua parte, è infatti la base per un pensiero che si porti al di là del bene e del male. Nessuno, infatti, in un mondo morale, può rinunciare alla prospettiva di cambiare, se non il mondo, almeno se stesso; la morale si costituisce entro un regno dei fini e delle trasformazioni. Ma l’eterno ritorno spezza qualsiasi teleologia e qualunque redenzione. Venuta meno la promessa di un cambiamento, ogni sentimento morale assume una tonalità nuova; non solo all’uomo morale è revocata la promessa di una diversa storia: ma soprattutto ogni bassezza, ogni meschineria, ogni pigrizia muta di senso. Il pigro si ripromette eternamente che domani lavorerà; ma una pigrizia che si voglia eternamente, una meschineria che non faccia conto di redimersi, una bassezza irrisarcibile - sono ancora la stessa pigrizia, la stessa meschineria, la stessa bassezza? Già qui, in un ultimo uomo che rinunci alla promessa di migliorare e si voglia eternamente, in un plebeo che non si collochi entro la dialettica di signoria e servitù, sembra risiedere uno dei volti dell’oltreuomo.

Il rischio di questa prospettiva (o quanto meno la sua fondamentale duplicità) è che questo è anche l’avviso del nano che tormenta Zarathustra. A Zarathustra che gli mostra una porta carraia in cui confluiscono due sentieri, tutto il passato e tutto l’avvenire convergenti sulla soglia dell’attimo, e che non possono non incontrarsi in un decorso infinito, il nano risponde: “Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo!” “Tu, spirito di gravità! [...]” risponde Zarathustra, “non prender la cosa troppo alla leggera! [...] Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia - esserci già stata? E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l’una all’altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* - anche se stesso? Infatti, ognuna delle cose che *possono* camminare: anche questa lunga via *al di fuori* - *deve* camminare ancora una volta!” Qui, sempre seguendo Deleuze, si apre la via di una seconda dimensione dell’eterno ritorno: non ogni cosa ritorna, non ogni risentimento e debolezza, ma solo

ciò che è dotato di una potenza affermativa, e che merita di ripetersi. Non siamo troppo lontani dall'intreccio tra la storia monumentale e la storia critica nella *Seconda Inattuale*: i grandi modelli del passato, a cui Nietzsche non cessò di misurarsi, riappaiono eternamente come guida per tutto ciò che non vuole morire ed è in grado di trascendersi; quanto nel passato segna la debolezza di ogni essere finito, merita invece di essere superato, secondo le modalità della storia critica, e non sarà più in grado di tornare. Questa paradossale filosofia ottimistica della storia, costituita sulla negazione del progresso o della redenzione, risulta strettamente solidale con l'idea, che Nietzsche viene sviluppando in questo periodo e che acquisirà un risalto tematico dopo lo *Zarathustra*, della volontà di potenza come capacità affermativa, come trasvalutazione delle angustie e del risentimento che affliggono il volere (la volontà di potenza avvilita e negata) dell'ultimo uomo. È in questo senso che Nietzsche ritiene di avere oltrepassato il nichilismo ed è così che, per noi, il suo pensiero si colloca di là dalla semplice dimensione di compimento del nichilismo conferitagli da Heidegger. Il quarto e ultimo libro dello *Zarathustra*, imperniato sul "grande meriggio", sull'immagine di eternità che, attraverso il Ritorno, si è sottratta al transitorio di un mondo storico abitato dal nichilismo, rappresenterebbe in questo quadro la 'riuscita' dell'esperimento di Zarathustra e lo scioglimento del carattere enigmatico della sua visione. Come tuttavia questo meriggio eterno possa conciliarsi con l'innocenza del divenire - e con il carattere dinamico della volontà di potenza - è un problema supplementare che complica la nostra intelligenza della visione di Zarathustra.

I.2.3 1886-1889. Il 'sistema' della volontà di potenza e l'euforia torinese

Nell'inverno 1885-86 Nietzsche è a Nizza. Il 23 febbraio apprende che Rhode, il suo amico di gioventù, è stato chiamato alla cattedra di filosofia della Università di Lipsia: "Mi sembra un sogno di essere stato anch'io una volta una specie di tale animale speranzoso, *philologus inter philologos*" (a Rhode). Estate a Sils Maria. Nietzsche progetta un'opera in quattro volumi sulla volontà di potenza, e un libro sull'eterno ritorno; ai primi di agosto esce *Al di là del bene e del male*, in edizione privata, sempre da Naumann; l'editore Fritsch, che ha acquisito i diritti delle opere di Nietzsche apparse dallo Schmeitzer, che è fallito, ripubblica *La nascita della tragedia e Umano troppo umano*, con nuove prefazioni di Nietzsche. *Al di là del bene e del male* provoca reazioni contrastanti: Burckhardt risponde in modo reticente. Hippolyte Taine scrive una lettera entusiastica, e da questo momento si adopererà sistematicamente per la diffusione del pensiero di Nietzsche in Francia. Inverno 1886-87 a Nizza. Nietzsche apprende del fidanzamento di Lou con l'orientalista Andreas, e cade in una ulteriore crisi depressiva. Lettura di Dostoevskij: "a parte Stendhal, nessuno mi ha procurato un piacere e una sorpresa maggiori, ecco uno psicologo con cui mi intendo". A maggio stende un lungo frammento sul nichilismo europeo, che sarà smembrato nella edizione della *Volontà di potenza* curata da Elisabeth Forster-Nietzsche. Dal 12

giugno è a Sils Maria, dove attende alle tre dissertazioni della *Genealogia della morale*, che uscirà in novembre da Naumann. Inverno a Nizza: “Dieci anni di malattia, più di dieci anni; e non semplicemente una malattia per la quale esistano medici e medicine. C'è qualcuno che sappia che cosa mi ha reso malato?” (12 novembre, a Overbeck). All'Opera italiana di Nizza sente nuovamente la *Carmen*. Il 27 novembre 1887 riceve la prima lettera di Georg Brandes, io studioso danese di letteratura che contribuirà largamente alla diffusione del suo pensiero; questo interesse, insieme alla lettera di Taine, e poi di un lettore newyorkese, persuade Nietzsche di essere ormai un uomo famoso.

Nietzsche si trattiene a Nizza sino al 2 aprile 1888, dove lavora a l'*Anticristo*, pensato inizialmente come una sezione dell'opera sulla volontà di potenza e sulla trasvalutazione di tutti i valori. Alla madre (e non alla sorella, come questa volle dare a intendere con una contraffazione): ‘lo spirito non è malato, solo la cara anima è malata’. Da Nizza, Nietzsche si trasferisce a Torino, di cui trae una impressione entusiasmante: “Questa è davvero la città che *adesso* può fare per me”; gli uniformi palazzi settecenteschi gli ricordano una *Residenz* tedesca pre-rivoluzionaria, la Mole antonelliana gli appare come il simbolo della volontà di potenza. Nella tarda primavera porta a termine *Il caso Wagner*, e apprende del ciclo di conferenze che Brandes gli ha dedicato all'Università di Copenaghen. Dal 5 giugno al 20 settembre, a Sils Maria, scrive il *Crepuscolo degli idoli* e raccoglie appunti per la *Volontà di potenza*. Ai primi di ottobre è nuovamente a Torino: *Ecce homo* è ultimato il 4 novembre, *Nietzsche centra Wagner* il 15 dicembre; dal Naumann, intanto, è uscito *Il caso Wagner*, e sono pronte per la stampa tutte le opere scritte in quest'anno. “Oggi io sono l'uomo al mondo più colmo di gratitudine - pieno di sentimenti *autunnali* in tutti i significati migliori di questa parola: questo è il *tempo* della mia grande *mësse*”. Nietzsche ha ormai rinunciato al progetto articolato di un'opera sulla trasvalutazione di tutti i valori, e ha deciso di considerare *L'Anticristo* come l'intera *Trasvalutazione*, e non come una parte di essa. “La mia ‘Trasvalutazione di tutti i valori’, sotto il titolo capitale *l'Anticristo*, è pronta. Nei prossimi due anni devo fare I passi per far tradurre l'opera in 7 lingue; la *prima* edizione in ogni lingua, circa un milione di esemplari” (a Paul Deussen, 20 novembre 1888). Nietzsche si trova in uno stato di euforia che prelude al crollo psichico che avrà luogo ai primi di gennaio dell'anno successivo; lo stesso giorno della lettera a Deussen scrive a Gast: “Nella mia ‘attualità’, piena in fondo di allegria e cattiveria, Lei troverebbe ispirazione per l'‘operetta’ forse più che in qualsiasi altra situazione: io faccio tante buffonate con me stesso e ho tali ispirazioni private da pagliaccio, che mi capita di *ghignare* mezz'ore intere per strada, non saprei trovare un'altra parola[...] In uno stato simile, io penso, uno è maturo per essere il ‘redentore del mondo’? [...] Venga...”; e in dicembre: “che lo spirito più profondo debba essere anche il più frivolo, questa è addirittura la formula per la mia filosofia”. Accanto allo scherzo e all'operetta, Nietzsche coltiva il progetto di una ‘grande politica’: “Ormai siamo entrati nella grande politica, anzi nella

più grande mai vista [...] Io propongo un evento che con ogni probabilità spaccherà la storia in due, fino al punto che avremo una nuova cronologia: a partire dal 1888 come l'anno Uno" (abbozzo di lettera a Brandes, mai spedita). Nonostante ciò, Nietzsche è pienamente in grado di seguire le vicende editoriali delle sue opere, rinvia con puntualità le bozze corrette; negli stessi giorni in cui progetta la *grosse Politik* scrive una lettera pacata a un ex collega di Basilea per ottenere un prestito destinato alla pubblicazione dei nuovi scritti.

L'*effondrement* è alle porte. A Overbeck, il giorno di Natale: "Ciò che qui a Torino è notevole è la fascinazione totale che io emano [...] quando entro in un grande negozio ognuno muta faccia". Nietzsche si sente chiamato alla redenzione del mondo. Redige un promemoria per le corti europee contro il Reich tedesco; tenta di entrare in contatto con il re d'Italia, Umberto II; nomina proprio ambasciatore a Parigi il redattore della *Revue des deux mondes* con cui era stato messo in contatto da Taine per la traduzione francese delle sue opere; definisce le sorti dell'Alsazia-Lorena. Il 30 dicembre scrive ad August Strindberg: "Ho convocato un congresso di sovrani a Roma [...] Nietzsche Cesare"; il giorno successivo, a Gast: "il mio indirizzo non lo conosco più: supponiamo per ora che potrebbe essere il *palazzo del Quirinale*". All'inizio di gennaio è la volta dei cosiddetti 'biglietti della follia', indirizzati a Gast, Strindberg, Overbeck, Burckhardt, Brandes e firmati (per una finale ambiguità) - ora "Dioniso" ora "Il Crocifisso". Tra questi biglietti spicca la bella lettera a Burckhardt del 6 gennaio 1889, dove risuonano tutti i nuclei profondi della riflessione nietzscheana (il rapporto con la storia, il problema della trasvalutazione e della redenzione, la volontà di potenza e la labilità dell'identità personale, la maschera e la farsa), ma riproposti con una tonalità infantile che a ben vedere è la caratteristica più tipica dell'intera personalità di Nietzsche: "Caro signor professore, alla fine sarei stato molto più volentieri professore basileese che Dio; ma non ho osato spingere così lontano il mio egoismo privato da omettere, per causa sua, la creazione del mondo. Come vede, bisogna fare sacrifici, comunque e dovunque si viva [...] Quel che è sgradevole e nuoce alla mia modestia è il fatto che in fondo io sono ogni nome della storia; anche per i figli che ho messo al mondo le cose stanno in modo tale che rifletto con una certa diffidenza se tutti quelli che vengono nel 'regno di Dio' vengano anche *da* Dio. Per due volte, questo autunno, mi sono trovato, vestito il minimo possibile, ai miei funerali, la prima volta come conte Robilant (no, questi è mio figlio, in quanto io sono Carlo Alberto, la mia natura sotto) ma Antonelli ero proprio io. [...] Vado dappertutto nel mio vestito da studente. Ogni tanto batto sulla spalla a qualcuno e dico: *siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...* Domani viene mio figlio Umberto con la graziosa Margherita, che però riceverò ugualmente in maniche di camicia... Il resto per la signora Cosima... Arianna..." Avvertito da Burckhardt, Overbeck giunge a Torino l'8 gennaio; cantando una canzone napoletana, Nietzsche sale con lui sul treno che deve portarlo a Basilea, in clinica. Le sue condizioni peggiorano ulteriormente, e viene trasferito a

Lipsia. Escono nel frattempo *Il crepuscolo degli idoli*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ecce homo*. Il 24 marzo 1890 Nietzsche lascia la clinica, e viene condotto dalla madre nella casa di Naumburg. Nuovo peggioramento delle sue condizioni: Nietzsche parla con crescente difficoltà, urla, mentre il suo volto è sereno, tenta di annegarsi (il decorso della malattia è descritto da Thomas Mann nel *Doktor Faustus*, sotto la maschera della follia del compositore Adrian Leverkühn). Il 20 aprile 1897 muore la madre, e la sorella lo porta con sé a Weimar, dove si sta costituendo l'Archivio Nietzsche. Qui muore il 25 agosto 1900, verso mezzogiorno.

Quanto della riflessione nietzscheana, nel suo insieme o quantomeno nell'ultimo periodo, sia segnato dalle stigmate della follia, è un problema che ha interessato critica e clinica (le prime opere sulla pazzia di Nietzsche uscirono molto presto, sin dall'inizio del Novecento, v. *infra*, II.1.2), La questione sembra però mal posta, e sicuramente lascia troppo spazio all'arbitrio ermeneutico dei singoli. Tanto più che paradossalmente, il periodo della riflessione nietzscheana che ha maggiormente influito sul pensiero del Novecento è proprio quello che, cronologicamente, è più a ridosso dell'euforia torinese: da Baeumler e Heidegger a Deleuze, è anzitutto il Nietzsche pensatore della volontà di potenza che ha sortito i maggiori esiti ermeneutici, orientando retrospettivamente anche gli sguardi gettati sul Nietzsche filologo o 'illuminista'. Su tutto il problema del rapporto tra follia e filosofia in Nietzsche, sembra largamente condivisibile il parere di Foucault nella *Storia della follia*: non ha troppo senso, né teoricamente né praticamente, vagliare nel *corpus* nietzscheano ciò che si ritiene indenne dalla pazzia, e ciò che viceversa ne sarebbe toccato; la follia, in Nietzsche come in Hölderlin o in Van Gogh, traspare non nell'opera, ma nel silenzio che segue al definitivo crollo psichico; sino a che disponiamo di testimonianze scritte, e anche nel caso dei biglietti della follia, ci troviamo di fronte a qualcosa che non è follia, ma pensiero, e che si riallaccia con coerenza all'intero corso speculativo che lo ha preceduto.

Tutto l'ultimo periodo del pensiero di Nietzsche è impegnato nel progetto di una *summa* teoretica intorno alla trasvalutazione di tutti i valori e alla volontà di potenza. Grazie alla pubblicazione dei frammenti postumi di questi ultimi anni nella edizione Colli-Montinari, possediamo un gran numero di piani preparatori e indici di questo *Hauptwerk* (a cui, come si è visto, Nietzsche rinuncerà negli ultimi mesi del 1888). Uno dei più completi, datato "Sils Maria ultima domenica del mese di agosto 1888", si presenta nel modo che segue: "*La volontà di potenza*. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori. Noi iperborei (impostazione del problema). Libro primo: che cos'è la verità?; Libro secondo: origine dei valori; Libro terzo: Lotta dei valori. Passatempo di uno psicologo; Libro quarto: Il grande meriggio". Altrove viene dettagliata la morfologia della volontà di potenza (come natura, vita, società, volontà di verità, religione, arte, morale, umanità). È sulla base di questi piani, non senza omissioni e falsificazioni, e in genere in modo filologicamente arbitrario, che la sorella di Nietzsche ricavò un'opera riprendendo i testi preparatori

e conferendo a essi un andamento aforistico (mentre, come si vede per esempio nella *Genealogia della morale*, ma in genere in tutte le opere dell'ultimo periodo, Nietzsche sembra maggiormente interessato a conferire ai propri scritti un impianto organico e unitario). Dopo una prima edizione in circa 600 paragrafi, uscirà nel 1906 la cosiddetta edizione 'definitiva' della *Volontà di potenza*, con 1067 paragrafi; è su questa edizione che si eserciterà l'intelligenza europea del Novecento, a partire da Heidegger, che proprio a essa dovrà il suo incontro con Nietzsche.

Le circostanze congiunte della manipolazione editoriale e della smisurata fortuna esegetica fanno sì che l'idea della volontà di potenza appartenga almeno in uguale misura a Nietzsche e ai suoi eredi novecenteschi - dalla sorella a Heidegger e a Deleuze. Ma il concetto di *Wille zur Macht* sviluppa coerentemente, e riassume io sé, tutto il *cursus* della riflessione nietzscheana. Si muove anzitutto dalla acquisizione fondamentale del periodo 'illuministico', il fatto cioè che la realizzazione della critica non deve consistere nella legittimazione o delegittimazione dei valori esistenti, bensì nella creazione di nuovi valori. Così per esempio nell'aforisma 211 di *Al di là del bene e del male*: "Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano "così deve essere!": essi determinano in primo luogo il 'dove' e l' 'a che scopo' degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato - essi pretendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro 'conoscere' è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è *volontà di potenza*".

L'ottimismo di Socrate morente, spiritualizzatosi nella fede in un mondo delle idee in Platone e poi divenuto universale attraverso il cristianesimo e la coscienza, ha imposto l'immagine ingannevole di una verità oggettiva e di un amore disinteressato per il vero. Di fatto, l'amore per il vero e l'ascesi dello scienziato o del santo non sono che la metamorfosi di una volontà di potenza che si ignora, e si finge oggettiva: nascondendosi il fatto che ogni conoscere è interpretare, far valere giudizi e interessi, punti di vista più o meno soggettivi (ma anche il soggetto, scrive altrove Nietzsche, non è che una interpretazione, una formazione della volontà di potenza, un risultato). La conoscenza e la morale, strettamente associate, si configurano così come formazioni reattive: di fronte all'immagine dell'onnipotenza pervasiva della volontà nella scienza e nel comportamento, gli uomini si ritraggono atterriti, e edificano strutture protettive, per ripararsi da una rivelazione di cui avvertono il peso insostenibile. Ma anche nello schiavo si annida la volontà di potenza, così come nello scienziato, nell'asceta o nel martire. Accade così, per un verso, che lo sviluppo di questa volontà dissimulata pone capo al nichilismo europeo, alla progressiva revoca di ogni trascendenza, all'avanzare del deserto. La volontà di potenza che si autonega, l'uomo, quell'animale che ha escogitato il più gran numero di accorgimenti per autoannientarsi, si spinge sino a negare ogni valore, a vanificare, con

ottimi argomenti, ogni fiducia nel fondamento e nella oggettività; ma non per questo il volere cessa di misconoscersi: esso viene inteso o come una semplice facoltà psicologica, oppure come una dimensione terribile, che pertanto deve anzitutto limitarsi (è il caso della *noluntas* schopenhaueriana). “I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo [...] il volere mi sembra soprattutto qualcosa di complicato, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità” (1886a, aforisma 19); “Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: - questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero” (*ibida.*, aforisma 23).

Tematizzare la volontà di potenza significa allora portare allo scoperto il rimosso di tutto il pensiero metafisico, la dimensione energetica e prospettica che si nasconde dietro il *pathos* per la verità e per il martirio. Questo comporta certo un disincanto da *esprit fort*, ma in sé la scoperta della portata pervasiva del volere non ha nulla di tragico o di deprimente. Il vaso di Pandora ci mostra non una volontà unica e terribile, ma una molteplicità di voleri in lotta fra loro, una potenza affermativa e liberatrice, una leggerezza che l'umanità si era negata attraverso le barriere reattive volte a controeffettuare la volontà di potenza, a avvirla o a dissimularla. Certo resta da spiegare - e proprio su questo, in sostanza, si eserciterà gran parte della esegesi nietzscheana del Novecento - la contraddizione cruciale insita nei *Wille zur Macht* per quale motivo, se la volontà di potenza come assenso nei confronti della vita costituisce una dimensione affermativa, e dunque destinata a prevalere - la storia ci mostra invece l'eterna commedia della dissimulazione del volere, il predominio delle forze reattive, la volontà di nulla e i tormenti con cui si affligge l'animale umano?

C'è tuttavia - e questa, probabilmente, resta l'ultima parola di Nietzsche sulla volontà di potenza - una dimensione in cui il *Wille zur Macht* ha potuto dispiegarsi liberamente nella storia mondiale. Questa dimensione è l'*arte*, come costante ricreazione di forme, di stili e di maschere tese a potenziare la vita, e non a mortificarla come nel caso della conoscenza e della morale. È così che questo *demier mot* si riallaccia al progetto giovanile di redenzione estetica del mondo. “L'arte e nient'altro che l'arte! Essa è la grande creatrice delle possibilità di vivere, la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante per vivere. L'arte come l'unica forza antagonistica superiore, contro ogni volontà di rinnegare la vita, come l'elemento anticristiano, antibuddhistico, antinichilistico per eccellenza. L'arte come la *redenzione dell'uomo della conoscenza*: di colui che scorge il carattere spaventoso e problematico dell'esistenza, anzi lo vuole scorgere, di colui che ha la conoscenza tragica. L'arte come la *redenzione dell'uomo d'azione*: di colui che non solo scorge e vuole scorgere il carattere spaventoso e problematico dell'esistenza, ma anche lo vive, vuol viverlo, dell'uomo tragico bellicoso, dell'eroe. L'arte come la *redenzione del sofferente*: come la via verso condizioni nelle quali la

sofferenza è voluta, trasfigurata, divinizzata, in cui la sofferenza è una forma della grande delizia” (*Frammenti postumi*, maggio-giugno 1888, 17 [3]). “La grandezza di un artista non si misura dai ‘bei sentimenti’ che egli suscita: lo credano pure le donnette. Bensì dal grado in cui si avvicina al grande stile, dal grado in cui è capace di grande stile. Questo stile ha in comune con la grande passione il fatto che disdegna di piacere, che dimentica di persuadere, che comanda, che *vuole* [...] Dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma: a diventare logico, semplice, univoco, matematico, legge: è questa, qui, la grande ambizione. Con essa si respinge; niente eccita più l’amore per tali uomini della violenza - intorno ad essi si forma un deserto, un silenzio, una paura come di fronte a un grande sacrilegio” (*ibid.*, primavera 1888, 14 [61]).

II.

NIETZSCHE NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

II.1 1880-1930. L'inserimento nella storiografia della filosofia

II.1.1 Nietzsche interpretato in vita (1880-1900)

“Anche per me non è ancora venuto il tempo, ci sono uomini che nascono postumi. - Un qualche giorno si sentirà il bisogno di istituzioni che permettano di vivere e insegnare come io intendo il vivere e l'insegnare: e forse allora saranno istituite delle cattedre dedicate alla interpretazione dello *Zarathustra*. Ma sarei in piena contraddizione con me stesso, se mi aspettassi di trovare già oggi chi ponga orecchie e *mani* per le *mie* verità: che oggi io non sia ascoltato, che non si sappia ancora prendere qualcosa da me, tutto questo non solo è comprensibile, ma anche a me sembra giusto. Non voglio essere scambiato per altro - perciò non debbo scambiarmi io stesso per altro” (Nietzsche 1889, 307). Sebbene le cattedre destinate alla interpretazione dello *Zarathustra* non siano venute immediatamente (ma, almeno a partire dagli anni Trenta, ci sono effettivamente state, e esistono tuttora), la fama di Nietzsche ha anticipato, sul finire dell'Ottocento e poi nel nostro secolo, il dispiegarsi di un apparato universitario, giornalistico, editoriale, e anche politico, che fa pienamente parte del mondo dei *mass media* contemporanei.

Molto presto, comunque, Nietzsche entrò nelle storie della filosofia. Ne fanno fede i *Lineamenti di storia della filosofia* (1880) di F. Überweg, dove Nietzsche è collocato tra i maggiori discepoli di Schleiermacher, Schopenhauer e Benecke; la *Storia della filosofia moderna da Nicola Cusano a oggi*, di R. Falkenberg (1886: Nietzsche vi compone una sorta di triade insieme a Wagner e Schopenhauer); e, nel 1888, *La filosofia contemporanea*, di M. Brasch, dove Nietzsche viene definito come “una delle più affascinanti fisionomie dell'intero gruppo degli schopenhaueriani”. Ma un significato quasi profetico per il seguito (e per i modi specifici) della fortuna nietzscheana assume il ciclo di conferenze che, in questo stesso anno, tenne nella Università di Copenaghen, Georg Morris Cohen Brandes (1842-1927), storico danese della letteratura. Le conferenze, che ebbero un largo successo, furono raccolte in libro l'anno successivo (*Saggio sul radicalismo aristocratico*; ripubblicato in edizioni accresciute nel 1899 e nel 1909 tradotto presto in tedesco e poi, nel 1914, sia in francese sia in inglese). Brandes, che era stato in rapporti epistolari con Nietzsche, e che aveva contribuito a farne conoscere il pensiero ad August Strindberg, ripercorreva qui l'attività letteraria di Nietzsche, forniva un profilo biografico, e definiva con precisione l'essenziale della sua dottrina, sottolineandone le ascendenze schopenhaueriane e la prossimità tematica con Kierkegaard. Il Nietzsche di Brandes è anzitutto un critico dei pregiudizi morali, in lotta contro il mondo moderno dove si assiste all'affermarsi incondizionato di forme di vita gregarie, e all'estinzione dei valori vitali dell'esistenza; è proprio nel tentativo di

imporre una *Herrenmoral* in cui la Vita, superato l'equivoco degli ideali ascetici, non si rivolga più contro se stessa, che Nietzsche allestisce il proprio progetto di un radicalismo aristocratico, facendo confluire nella riflessione filosofica gli apporti psicologici dei moralisti francesi (sebbene con cadute di stile): "È strano che quest'uomo, che imparò tante cose dai moralisti e dagli psicologi francesi, quali La Rochefoucauld, Chamfort e Stendhal, sia stato tanto poco capace di acquisirne l'autocontrollo. Nietzsche non si assoggettò mai alle costrizioni che il tono letterario, in Francia, impone a ogni scrittore quanto al parlare di sé" (Brandes 1889, 55).

A partire da questo momento, gli scritti su Nietzsche si moltiplicano in progressione geometrica. Una bibliografia nietzscheana sino all'inizio della prima guerra mondiale, redatta nel 1917 da Gabriel Huan, annovera già trecento titoli, tra libri e saggi. Nel 1891 esce il libro di H. Turck, *Nietzsche e le sue false piste filosofiche*. L'anno successivo compaiono cinque studi, la *Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche e gli apostoli del futuro* di K. Eisner; un libro di H. Kaatz sulla *Weltanschauung* di Nietzsche; un confronto tra le personalità psicologiche di Chopin e di Nietzsche nel quadro di un lavoro sulla psicologia individuale del polacco St. Przybyszewski; un rapporto tra l'individualismo di Stirner e il pensiero di Nietzsche, di R. Schellwien; e *Sì e no*, di M. Zerbst. Nel 1893 esce un altro libro sulle visioni del mondo in Nietzsche, di L. Stein, e un lavoro sulla psicologia nietzscheana, di W. Weigand. Per quanto ci risulta è nel 1894 che appare il primo scritto italiano su Nietzsche, "Federico Nietzsche", in *Rivista italiana di filosofia*, il cui autore è una personalità di primo piano nella filosofia accademica del tempo, Felice Tocco (seguirà, due anni dopo, il saggio di I. Pietrone "Le nuove forme dello scetticismo e del materialismo giuridico", in *Rivista internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliarie*).

Ma soprattutto, ancora nel 1894, esce a Vienna il libro *Friedrich Nietzsche nelle sue opere*, scritto da Lou Andreas Salomé, allora trentatreenne. "Questo studio fu pubblicato nel 1894 [...] e perciò è tanto più sorprendente la prudenza e la maturità della caratterizzazione. Nei cinquantanni che seguirono non fu pubblicata nessuna interpretazione più centrata di questa, ma anche nessuna che al giorno d'oggi venga tenuta in minor conto" (Löwith 1956, 200). Il libro della Salomé ripercorre la biografia e la storia intellettuale del pensiero nietzscheano per porre capo a un "System Nietzsche", a cui è dedicata la parte conclusiva dello studio, che mira a rintracciare nell'ultima fase della riflessione nietzscheana una *logica* ispirata all'idea di spirito libero, una *etica* finalizzata alla trasvalutazione di tutti i valori, una *estetica* improntata alla idea dell'oltreuomo come produttività artistico-geniale: "E qui finalmente si fonda, come nel cuore della nuova filosofia dell'avvenire, *il mistero di una immensa auto-apoteosi*" (Andreas Salomé 1894, 185). Per Lou Salomé, il sistema di Nietzsche appare orientato da interessi e preoccupazioni di tipo essenzialmente etico, e persino religioso - che lascerebbero da parte implicazioni cosmologiche, gnoseologiche o metafisiche. Nietzsche

avrebbe spinto la propria critica dei pregiudizi morali e della religione tramandata sino al punto estremo del nichilismo e della negazione, giungendo però in tal modo a un pessimismo che gli appariva come personalmente insostenibile; la rivolta contro questa situazione è ciò che si risolve nella filosofia dell'avvenire, nell'affermatività e nel progetto di una 'grande morale'. Ma questa auto-apoteosi, per cui al divino viene sostituito l'oltreuomo, era comunque destinata a segnare, con la propria intrinseca aporeticità, l'intero percorso spirituale nietzscheano, sino all'euforia torinese. "*La possibilità di trovare*" prosegue Salomé, "*nelle varie forme dell'autodivinizzazione un sostituto per il dio smarrito*", è questa la storia del suo spirito, la sua opera, la sua malattia." "Andreas-Salomé", scrive ancora Löwith, "crede di poter rinunciare all' 'aspetto teoretico' dell'idea di ritorno a favore di una evidenziazione delle sue 'conseguenze etiche e religiose, che Nietzsche apparentemente fa derivare da quell'idea, mentre in realtà ne costituiscono la presenza interna'. A causa di questa semplificazione del problema della dottrina del ritorno, Andreas-Salomé riesce a cogliere solo un aspetto della questione, come se la *creazione* sovra-umana del mondo fosse l'unico e autentico senso di tale dottrina, mentre in realtà la volontà di fato del mondo-che-vuole- se-stesso ed eternamente ritorna presuppone una 'tras-forinazione' della volontà. Solo così la volontà sovra-umana può volere, il mondo dionisiaco del ritorno, che in sé non ha volontà né scopo. Di conseguenza la volontà ultima di Nietzsche non è solo quella di eternizzare se stesso, ma è anche una volontà di forzare radicalmente i limiti dell'individuazione, che era d'altronde già il problema della *Nascita della tragedia* (capp. X e XVI); e tutta la sua dottrina è in effetti il tentativo di ricongiungere l'esistenza dell'uomo, divenuto libero, al limite estremo della libertà per il nulla, nell'essere nel mondo della necessità naturale" (1956, 202-3).

Come dimostrano sia il caso di Brandes sia quello della Salomé, nonché i numerosi studi volti a esplicitare i termini dell'individualismo nietzscheano, è la dottrina dell'oltreuomo a polarizzare l'attenzione in questa prima fase della *Wirkung* nietzscheana. Così, nel 1895 esce il libro di Rudolf Steiner *Friedrich Nietzsche. Un combattente contro il suo tempo*, dove si afferma che "lo scopo finale della attività di Nietzsche è la designazione del tipo 'oltreuomo' " (p. VIII). Ma già qui incomincia a profilarsi un conflitto delle interpretazioni: Steiner, che è legato al circolo della sorella di Nietzsche, prende apertamente posizione contro il libro della Salomé, che a suo vedere avrebbe conferito una tonalità mistico-moralistica a un pensiero che va in senso diametralmente opposto; a un medesimo discredito è sottoposto un altro amico di Nietzsche, Paul Rée ("Ein so mittelmässiger Kopf", scrive Steiner: "una testa così mediocre"), inadatto alla comprensione del radicalismo nietzscheano. Quest'ultimo si configurerebbe nei termini di una filosofia da *esprit fort*, con una netta tensione anti-idealistica e naturalistica, volta a enfatizzare l'essenza conflittuale dell'universo, e la contrapposizione tra deboli e forti soggiacente a una teoria dell' oltreuomo. Dietro alla figura dell'*Übermensch* emerge una dottrina destinata ad avere una fortuna

larghissima nella successiva esegesi nietzscheana, vale a dire l'idea di *Wille zur Macht*.

È del resto in questo periodo che, esautorando gli amici di Nietzsche, Elisabeth Förster prende dispoticamente le redini della eredità letteraria e speculativa del fratello. Sempre nel 1895 esce, di Elisabeth Förster, il primo volume della *Vita di Friedrich Nietzsche* (l'opera, in tre volumi, sarà portata a termine nel 1904); e al *Wille zur Macht* saranno dedicati ben due capitoli del terzo volume: "Già nella primavera del 1883, quando ero a Roma con mio fratello, mi disse che, una volta finito lo *Zarathustra*, avrebbe voluto scrivere un *Hauptprosawerk* teoretico-filosofico; e quando, nell'autunno 1884, ritornai su questo discorso, sorrise con fare misterioso e mi spiegò che il soggiorno in Engadina era stato, da questo punto di vista, molto fruttuoso" (Förster-Nietzsche 1895-1904, III, 679). Nel 1894, la sorella di Nietzsche era riuscita a bloccare l'edizione delle opere nietzscheane curata da Peter Gast per l'editore Naumann, e aveva fondato a Weimar il Nietzsche-Archiv, che si sarebbe occupato dell'edizione completa. La tutela del lascito del fratello, che culminerà con la strumentalizzazione nazista del pensiero nietzscheano, diverrà da questo momento il fine prevalente della attività di Elisabeth Förster (cfr. "J. Burckhardt e F. Nietzsche" e "Nietzsche sulle donne, l'amore e il matrimonio", entrambi del 1899; "La biblioteca di Nietzsche", 1900, "Nietzsche e Taine", 1901; "L'archivio di Nietzsche", e "La controversia con Stirner" - quest'ultimo insieme a Peter Gast -, 1910; *Il giovane Nietzsche*, 1912 ecc.).

La notorietà di Nietzsche è ormai vastissima. Nel 1898 Richard Strauss compone il poema sinfonico "Così parlò Zarathustra", che porterà in giro per l'Europa e in America nella sua intensa attività di direttore d'orchestra; e nel 1899 esce, a New York, il primo scritto americano su Nietzsche e Richard Strauss, preparando una fortuna destinata a crescere soprattutto nel secondo dopoguerra. Nel 1900 Gabriele D'Annunzio gli dedicherà la poesia "Per la morte di un distruttore"; ma già nel 1898 era uscito in Spagna il saggio di E. Sanz y Escartin, *Friedrich Nietzsche e l'anarchismo intellettuale*. E, soprattutto, nel 1899 H. Lichtenberg aveva pubblicato a Parigi il suo libro sulla filosofia nietzscheana, nonché una scelta di aforismi e frammenti; nasce qui la fortuna di Nietzsche in Francia, un paese che ha dato alla *Wirkung* nietzscheana contributi pari alla Germania (basti pensare, nell'immediato, che nel 1900 escono a Parigi ben quattro studi connessi con il pensiero di Nietzsche: J. Eriez sul principio di aristocrazia, A. Fouillé sulla morale, G. Grappe sulla misoginia nietzscheana, J. Gaultier sulla filosofia da Kant a Nietzsche).

II.1.2 Dall'inizio del secolo alla prima guerra mondiale: estetismo e moralismo

"L'esperimento tentato da Nietzsche educatore, nonostante la sostanziale nullità degli effetti che produsse sui discepoli diretti, non fu [...] in nessun modo un fallimento. Persino il 'crollo' mentale di Nietzsche era destinato a diventare un evento 'artistico' " (Vattimo 1985, 126). Il legame tra Nietzsche e gli artisti, la reciproca congenialità spirituale,

divenne presto, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del nostro secolo, un sicuro campo di indagine per la psichiatria interessata ai rapporti tra genio e follia. Già nel 1896 Max Nordau, in *Degenerazione*, aveva fatto riferimento al caso Nietzsche come esempio clinico delle nevrasie degli uomini di genio; ma una trattazione sistematica della follia nietzscheana in rapporto all'opera verrà solo qualche anno dopo, per opera del medico P.J. Möbius, che, nella sua monografia *Nietzsche* (1902), richiamandosi a Nordau, ravvisa le stigmate della follia in tutti i libri pubblicati da Nietzsche. Qui (non senza motivi, sebbene con un improprio biasimo medicale) la pazzia non è vista come un evento puntuale, come un crollo più o meno repentino che tutt'al più può gettare il suo alone sull'ultimo periodo dell'attività nietzscheana, per culminare nell'euforia torinese; piuttosto, è la stessa sensibilità artistica di Nietzsche (quell'estetismo che si manifesta sin dalla *Nascita della tragedia*) a fornire un caso-tipo della *décadence* come caratteristica dell'artista di fine Ottocento. “Tes nerveux se cherchent”, disse Charcot, e coloro che Nietzsche amò sono senza eccezione dei malati” (Möbius 1902, 60). Una affinità elettiva a base patologica spinge Nietzsche verso Schumann, Wagner, Schopenhauer, Stendhal, Flaubert, Dostoevskij, Baudelaire - e lo porta a considerare con distacco, e in sostanza a sfuggire, i tipi di artisti sani, come Goethe e Schiller; è in base a queste letture, affinità e avversioni (solo in parte giustificate dal testo nietzscheano: si pensi alla costante ammirazione per Goethe) che il pessimismo cosmico nietzscheano e il *taedium vitae* decadentistico si risolvono, come estrema reazione, nell' “anarchismo aristocratico” che Brandes aveva in precedenza evidenziato come tratto saliente della personalità e del pensiero di Nietzsche. Le sue stesse propensioni scientifiche, l'interesse per la psicologia, avrebbero un tratto malsano: “Di fatto Nietzsche lesse soprattutto, nei suoi ultimi anni, le opere dei francesi degenerati (compreso Bourget, lo psicologo della degenerazione), ma la sua maniera peculiare era già formata - e certamente non conobbe gli inglesi” (*ibid.*, 64).

Queste interpretazioni non sono affatto sprovviste di una relativa validità. Esse ci restituiscono infatti, attraverso l'amplificazione fornita dal parossismo dell'approccio psichiatrico, una specifica tonalità spirituale a cui Nietzsche sicuramente appartenne, il decadentismo e il discorso sull'*art pour l'art*, l'amore per i francesi e per la psicologia del profondo ecc. Anche in questo caso, dunque, si dovrebbe vedere in Nietzsche non solo il pensatore controcorrente, ma, insieme e almeno allo stesso titolo, colui che seppe in sommo grado interpretare lo spirito del proprio tempo. E, del resto, la sommaria categoria psichiatrico positivista di “degenerazione” non apparirà tanto peregrina ove la si confronti con il discorso di Lukács nella *Distruzione della ragione*, che vede in Nietzsche, negli artisti che predilesse, e nei filosofi in qualche modo assimilabili alla sua prospettiva, un caso di *irrazionalismo* (cioè di degenerazione in senso teoretico e non medico) (v. *infra*, II.2.4.2).

Il discorso sull'*art pour l'art* sta al centro di vari studi nietzscheani usciti all'inizio del secolo, senza peraltro costituire necessariamente una

categoria negativa. È il caso dello studio sulla *Estetica di Nietzsche* (1900) di Julius Zeitler, dove l'autore distingue nella riflessione nietzscheana sull'arte una *estetica metafisica*, che tematizza il nesso tra grecità e romanticismo, e ha il suo paradigma nella *Nascita della tragedia* (l'immagine di Nietzsche come erede delle forme più autentiche del romanticismo è presente anche nel libro di K. Joei, *Nietzsche e il romanticismo*, 1905); il secondo periodo della filosofia nietzscheana, dal 1876 al 1882, si configura piuttosto come una *estetica critica*, che tende a dissolvere positivisticamente le idealizzazioni della fase precedente; e, infine, una *estetica fisiologica* che prende l'avvio con lo *Zarathustra* e si conclude con l'euforia finale - in cui la prosa nietzscheana (dove, secondo Zeitler - e per noi -, va cercato il culmine della sua attività artistica, ben più che nella lirica) subisce un abbassamento dovuto alla perdita di sorveglianza stilistica e di controllo critico. Che in Nietzsche l'aspetto estetico sia strettamente solidale con quello speculativo è una tesi posta al centro anche del libro di Alois Riehl *Friedrich Nietzsche, l'artista e il pensatore*, la cui terza edizione accresciuta appare nel 1901, e che presenta un Nietzsche intento a trasfigurare l'esistenza attraverso uno sforzo che, nella sua essenza, è artistico e simbolico: "Così si svilupparono i pensieri essenziali di Nietzsche: l'individualismo aristocratico, la nuova 'morale dei signori', l'oltreumanità, seguendo il tema fondamentale della sua filosofia: la trasfigurazione e la divinizzazione della vita" (Riehl 1901, 168).

L'estetismo nietzscheano - come sottolinea del resto lo stesso Riehl - poteva essere tuttavia letto anche nei termini di una forma estrema di moralismo - una morale in lotta con se stessa, e che si nega nell'equazione "*l'art pour l'art* = al diavolo la morale!" E così che, accanto al Nietzsche decadentista e simbolista, questo periodo della critica ci presenta anche un Nietzsche moralista e teologo. È anzitutto il caso del libro di O. Ewald, *La dottrina di Nietzsche nei suoi concetti fondamentali. L'eterno ritorno e il senso dell'oltreuomo* (1903), che legge la filosofia nietzscheana alla luce della filosofia dei valori che veniva imponendosi in quel torno di tempo, sulla base di apporti storicistici e neokantiani. "La critica di Ewald muove dal presupposto che 'il nerbo vitale di ogni metafisica' sia 'il problema del valore'. Perciò deriva il criterio della sua critica non da *Nietzsche*, bensì dalla *Critica della ragion pratica* di Kant, che egli da parte sua interpreta, sulla scorta di *Weininger*, in chiave di *filosofia dei valori*. L' 'equivoco' della dottrina di Nietzsche non è però in Nietzsche stesso, bensì in Ewald, le cui distinzioni di fondo (realtà e idealità, essere e dovere, caso naturale e legge etica) sono ancora *al di qua del Prologo a una filosofia dell'avvenire*" (Löwith 1956, 206). Ancora nel quadro di un rapporto conflittuale con la filosofia dei valori (che del resto troveremo pienamente tematizzato nelle sue implicazioni nichilistiche dalla lettura heideggeriana di Nietzsche), si svolge l'esegesi di A. Drews (*La filosofia di Nietzsche*, 1904), che vede nell'immoralismo, nell'egoismo, nella esaltazione dell'individualismo, l'espressione di un relativismo radicale, in cui l'aspirazione poetica, l'impulso estetizzante a "essere fiamma" si mescola con un irrisolto senso

morale, che diviene infine apologia della vita e della volontà di potenza, volgendo in positivo la negatività soggiacente alla filosofia schopenhaueriana della volontà. Di qui, insomma, una duplice tendenza: da una parte, nel moralismo nietzscheano si ravvisa una aspirazione mai veramente superata (cfr. anzitutto i “Ricordi su Friedrich Nietzsche” di Franz Overbeck, 1906, nonché *Il cristianesimo e la Herrenmoral di Nietzsche*, 1897, e “Dall’officina dell’oltreuomo”, 1905, di J. Kaftan). Ma, d’altra parte, non sembrò meno legittimo puntare quanto più possibile sulle implicazioni pragmatistiche e relativistiche del *Wille zur Macht* (e di questa prospettiva sono testimonianza esemplare le pagine su Nietzsche nel *Crepuscolo dei filosofi*, 1906, di Giovanni Papini).

Ma che la valutazione di Nietzsche come filosofo artista o come moralista fosse alla fine riduttiva, risulta apertamente nella interpretazione fornita da Dilthey nel saggio sull’*Essenza della filosofia* (1907). Come in Marco Aurelio, Montaigne, Carlyle, Emerson, Tolstoj, in Nietzsche si manifesterebbe una reazione contro l’astrattezza dei sistemi, e verrebbe fatta valere una viva sensibilità per l’esistenza, di tipo insieme morale ed estetico. Tuttavia, questo *saggismo*, questa irriflessa filosofia della vita come critica delle pretese metafisiche, costituisce soltanto una fase mediale, che ha un valore propedeutico nei confronti della fondazione di un nuovo sguardo scientifico. “In questi scritti si esprime una tendenza letteraria di autentica grandezza e di carattere indipendente; e, pretendendo per sé il nome di filosofia, essi preparano, come fecero una volta i pensatori religiosi, nuovi sviluppi della filosofia sistematica. Infatti, dopo la distruzione della metafisica come scienza universalmente valida, si deve trovare un metodo universalmente valido, da essa indipendente, per giungere a determinazioni sui valori, gli scopi e le regole dell’azione, e occorre cercare, sulla base della psicologia descrittiva e analitica, che muove dalla struttura della vita psichica, una soluzione metodica, per quanto modesta e poco dittatoriale, del compito che i filosofi della vita contemporanei si sono posti” (Dilthey 1907, 428).

Un atteggiamento di questo genere è registrabile anche nel ciclo di conferenze dedicato da Georg Simmel a Schopenhauer e Nietzsche, poi pubblicato nel 1907. Nelle due conferenze conclusive, Simmel si concentra sul problema dei valori, della morale e della decadenza, e ravvisa un contrasto insanabile tra la dottrina e la personalità di Nietzsche - una dottrina guerresca e dionisiaca contrapposta a una personalità essenzialmente ripiegata su se stessa; ma il contrasto maggiore è, secondo Simmel, quello che si instaura tra le pretese cosmologiche e metafisiche - cioè le pretese propriamente filosofiche - e il loro significato fondamentalmente etico. “*Simmel* riduce, con argomentazioni logiche, il significato della dottrina di Nietzsche alla sua *tendenza etica*; la interpreta cioè, come Ewald, dal punto di vista di ciò che Nietzsche definisce il suo ‘centro di gravità etico’. Questa idea morale non possiede però, a suo giudizio, alcun significato ‘reale’, si pone piuttosto in un contrasto insanabile con la propria pretesa cosmologica” (Löwith 1956, 206-7). E, nel quadro di questo riduzionismo neokantiano,

la stessa dottrina dell'oltreuomo non indica per Simmel nulla più che una missione infinita, in senso kantiano, a cui è consegnata l'umanità.

II.1.3 Dal primo dopoguerra agli anni Trenta: tra storia e leggenda

Un momento decisivo dell'azione di Nietzsche sullo spirito tedesco è rappresentato - quale sviluppo delle letture estetizzanti di cui si è detto - dalla esegesi nietzscheana nell'ambiente di Stefan George. George (Budesheim, Hess 1868 - Minusio, presso Locarno, 1933), poeta e saggista, costituisce un importante momento di mediazione tra il decadentismo europeo (Mallarmé, Verlaine, Swinburne) e la cultura tedesca, su cui esercitò una potente egemonia attraverso la costituzione del cosiddetto George-Kreis (a cui parteciparono, con diversa costanza e fedeltà, spiriti anche molto differenti, come Simmel, Klages, Wolfskehl, Gundolf, Bauer, Bertram, Kommerell, Hildebrandt). George aveva conosciuto molto presto, sin dagli anni di università, la filosofia di Nietzsche, sulla base della presentazione di Brandes. Verso il 1892 lesse la *Nascita della tragedia* e, l'anno successivo, lo *Zarathustra*; di qui una costante ispirazione nietzscheana, che traspare in forma diretta o indiretta nei *Blätter für die Kunst* da lui diretti (nel 1896 giustifica il paradigma dell'*art pour l'art* mediante abbondanti prestiti dalla *Nascita della tragedia*; alla morte di Nietzsche pubblicherà la poesia "Zarathustra" di Karl Wolfskehl; e a sua volta scriverà due poesie su Nietzsche, nel 1907 e nel 1914). L'espressione più tipica delle esegesi nietzscheane nel George-Kreis è però il libro di Ernst Gundolf e Florentin Hildebrandt *Nietzsche come giudice del nostro tempo*, pubblicato nel 1923, dove Nietzsche viene visto come un temperamento eroico che si batte contro il nichilismo politico e morale del mondo moderno - ma, soprattutto, dove si istituisce un confronto tra Nietzsche e George nel quale è quest'ultimo a prevalere, come personalità pacificata e autenticamente greca, di contro alla conflittualità interna ed esteriore di Nietzsche: "In George vive l'antica visione eudemonica del cosmo, la sfera che ruota eternamente su se stessa, e non la visione da incubo dell'eterno ritorno in Nietzsche" (Gundolf-Hildebrandt 1923, 102); "Nietzsche non è un eroe fondatore, non è un sole che risplende nel cosmo, che ci illumina e riscalda. È un eroe combattente, una torcia ardente gettata sulla polverosa Europa, Lucifero o Prometeo, che ha preferito naufragare piuttosto che venir meno rispetto al suo tragico compito" (*ibid.*, 104).

A questo libro andrebbero aggiunti i numerosi lavori nietzscheani che Hildebrandt scrisse autonomamente, orientati da un recupero neogreco della natura come istanza pacificata di fronte ai mali e alla conflittualità dello spirito (ciò che è tipico della ideologia del George-Kreis: cfr., di Hildebrandt, *La lotta di Nietzsche con Socrate e Platone*, 1922; *Wagner e Nietzsche. La loro battaglia contro il XIX secolo*, 1924; *Salute e malattia nella vita e nell'opera di Nietzsche*, 1926). Ma il frutto di gran lunga più noto di questo ambiente culturale è il libro di Ernst Bertram *Nietzsche. Per una mitologia*, pubblicato nel 1918, e destinato a una larghissima fortuna (sette edizioni sino al 1927). Bertram non è un adepto del George-Kreis in senso stretto; e tuttavia l'impostazione complessiva del suo *Nietzsche-Buch*

è quanto mai espressiva. Nietzsche - e questa è la tesi fondamentale del libro - non va inteso anzitutto come realtà storica, bensì piuttosto come *leggenda*, che per Bertram rappresenta la forma più autentica della trasmissione storica - alla stessa maniera in cui, per George, il modo più proprio della storiografia è la poesia. La personalità di un individuo eccezionale sopravvive solo come immagine e come mito: "Anche il pensiero di Nietzsche deve quindi essere ricostruito mitologicamente. L'opera stessa, che pure è qualcosa di concreto, si conserva solo nella misura in cui entra nella leggenda del suo autore: quel che si conserva oltre i limiti temporali di una persona è sempre, dice Bertram citando Burckhardt, magia, gesto religioso, qualcosa che si sottrae a ogni corrispondenza meccanica e razionale" (Vattimo 1985, 132). Così, le tappe della vita e del pensiero nietzscheano sono contrassegnate da capitoli intitolati in modo evocativo e favoloso ("Arion", "Malattia", "Giuda", "Maschera", "Napoleone", "Aneddoto", "Venezia", "Portofino", "Socrate", "Eleusi" ecc.). Figura leggendaria e creatore di miti, Nietzsche cade in inganno su se stesso là dove si pensa come distruttore di idoli; la sua personalità resta quella di un pensatore nordico e cristiano problematicamente postosi a confronto con la solarità mediterranea: *L'anticristo* appare così a Bertram come uno scritto di polemica religiosa; lo *Zarathustra* come una poesia luterana; e *Il caso Wagner* è l'opera di chi nel profondo, non ha mai cessato di amare il cristianesimo wagneriano (la stessa rinuncia a Wagner appare alla coscienza di Nietzsche come un tradimento, così da indurlo ad autocomprendersi come Giuda: la necessità di conciliare nietzscheanesimo e fede wagneriana è del resto una costante del George-Kreis). L'altro polo costitutivo del pensiero nietzscheano, il motore della sua dialettica mitico-religiosa, è il pensiero dell'oltreuomo come trasvalutazione e glorificazione dell'umano (e lo scetticismo non è che maschera o materiale per l'edificazione della profezia dell'oltreuomo). In questo orizzonte, la lotta con Socrate è vista (alla stessa maniera che in Hildebrandt) come il tentativo di superare la tendenza logico-analitica, che Nietzsche avvertiva come molto forte nel proprio stesso spirito, per accedere alla dimensione del mito (e *platonica*, nonostante i tentativi di "capovolgimento del platonismo", resta l'essenza ultima della filosofia nietzscheana, che si appoggia sull'idea secondo cui le conoscenze e i pensieri più profondi vengono dall'eros). Ma, come ha notato Löwith, l'idea di Bertram e di George, secondo cui una mitologia è sempre nuovamente possibile, anche nel mondo moderno che ha reciso ogni rapporto con le origini, è di fatto insostenibile se commisurata con il senso storico di cui Nietzsche diede sistematicamente testimonianza in tutta la sua attività di pensiero; Bertram, scrive Löwith, "ignora la visione storica di Hegel e Burckhardt, secondo cui nulla ci separa più profondamente dagli antichi della mancanza di un modo di pensare veramente mitico, e vuole far credere che la visione mitica sia possibile in ogni momento, mentre in lui stesso non è che una metafora alessandrina" (1956, 208).

L'interpretazione nietzscheana di Ludwig Klages (Hannover 1872 -

Kilchberg 1956), per quanto riferibile alle tematiche del circolo di George, presenta tuttavia una sicura originalità speculativa; Klages colloca la filosofia di Nietzsche nel quadro delle proprie ricerche psicologiche, caratterizzate dalla contrapposizione tra l'Anima (*Seele*) come principio inconsapevole, notturno e propriamente naturale, e lo Spirito (*Geist*) come polo avverso, ed eminentemente astratto (cfr. *Lo spirito come antagonista dell'anima*, 1929-32, 3 voll.). Nel suo studio su *Le acquisizioni psicologiche di Nietzsche* (1926), Klages presenta Nietzsche come un ricercatore nel senso di una psicologia dell'anima e non dello spirito. Questo elemento non viene tuttavia, secondo Klages, portato alle sue estreme conseguenze, in quanto la tensione verso la vita, il fisiologico e il naturale, è contrastata da ciò che Klages definisce come "motivo dell'oltrepassamento", e cioè dalle tematiche della volontà, del Toltreuomo ecc., che introducono nel pensiero dell'anima elementi desunti da un pensiero del *Geist* come tensione, negazione e ascesi. Così che, non troppo paradossalmente, proprio l'oltreuomo e il *Wille zur Macht* sono un motivo cristiano, di contro agli ideali di vita pagana dominati da un pensiero naturalistico dell'anima. (Secondo Klages, questa contraddizione irrisolta sta alla base dello stesso crollo psichico di Nietzsche.) La fecondità di una simile prospettiva, volta a indicare le implicazioni metafisiche dello spirito e il loro contrasto con l'anima, è stata colta con precisione da Löwith, che alla interpretazione klagesiana di Nietzsche dedicò il suo primo studio nietzscheano di rilievo, nel 1927 - e che resta fedele a molti assunti di Klages anche nel suo *Nietzsche-Buch* del 1935.

Ma gli anni Venti sono significativi anche in altri sensi per la storia della fortuna nietzscheana. In particolare, tra il 1920 e il 1931 esce la monumentale ricostruzione del pensiero e della vita di Nietzsche del germanista francese Charles Andler, che, di contro alle letture leggendarie, opera una sistematica storicizzazione (*Nietzsche. La sua vita e il suo pensiero*, 6 voll.; oltre a ciò, Andler è autore di vari scritti su Nietzsche, cfr. "Nietzsche e Burckhardt e la loro filosofia della storia", 1907 e 1909; "Il primo sistema di Nietzsche o la filosofia della illusione", 1909; e i due volumi del *Nietzsche e Dostoevskij*, 1930). L'opera di Andler resta tuttora un contributo utilissimo per la comprensione del pensiero di Nietzsche, che viene esposto analiticamente con una particolare attenzione alle fonti filosofico-letterarie sia tedesche sia francesi (Goethe, Schiller, Holderlin, gli idealisti, Pascal, Chamfort ecc.), e il cui sviluppo viene ripercorso nelle sue fasi fondamentali, secondo uno schema che ancora oggi è largamente accettato. A un primo periodo di adesione in sostanza dogmatica alla tradizione romantica seguirebbe un periodo critico-illuministico, in cui la filosofia nietzscheana si presenta come una "maieutica sociale, volta a una critica della civilizzazione e dell'età contemporanea" (Andler 1920-31, II, 148), e in cui si procede alla distruzione delle illusioni conoscitive, morali ed estetiche. Questa fase intellettualistica verrà successivamente abbandonata sotto l'influsso di nuove esperienze e di nuovi amici (Paul Rée, Peter Gast), per risolversi in

una affermazione lirica, il cui esito più consistente è lo *Zarathustra*, nonché le opere del periodo “affermativo” (*Gaia scienza*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*). La cifra ultima dell’intera riflessione nietzscheana è però, secondo Andler, il tentativo (sostanziato da intenti di tipo, alla fine, mistico) di far confluire una riflessione naturalistica e una filosofia storicistica: “Più di un filosofo è giunto al suo sistema attraverso le scienze positive. Giordano Bruno, Descartes, Auguste Comte, sono esempi latini di questa attitudine spirituale, e sono più probanti, quanto a valore, dei filosofi della natura tedeschi. Altri spiriti hanno tentato delle generalizzazioni partendo dalla storia. Voltaire, Condorcet o Herder si avvalgono di una forma di intelligenza che non cerca tanto di filosofare sull’universo, quanto piuttosto di meditare sulle civiltà. Le due correnti si erano congiunte in Hegel. Ma alla sua sintesi si era mescolato un eccesso di ‘filosofia naturale’ tedesca. Nietzsche riprende l’opera interrotta di Hegel, e ritrova una filosofia della natura nella storia della civiltà” (*ibid.* III, 487). In questa mediazione sui *generis*, Nietzsche non procede tuttavia - e malgrado le apparenze - in maniera rapsodica, ma allestisce uno dei pochi grandi sistemi filosofici contemporanei; Nietzsche, scrive Andler, “ha dimostrato - solo con Henri Bergson - come sia possibile un sistema filosofico nel nostro tempo. Sebbene sia vero che la sua opera, come il suo universo, si risolve in una frammentazione di giudizi sparsi di valore squisito, è stato lui per primo a sbrogliarne il caos. E il grande impressionista della filosofia, come Claude Monet, Renoir o Signac sono i grandi impressionisti della pittura. Con la giustapposizione di pure tonalità isolate, questi pittori perseguivano una diversa costituzione dei volumi, che ha trovato in Cézanne il suo architetto” (*ibid.*, III, 499).

II.2 1930-1960. Attualità e inattualità

II.2.1 Nietzsche e i fascisti

Ha scritto Jacques Derrida, commentando le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*: "Anche se il voler-dire di uno dei firmatari e degli azionisti della grande società anonima, 'Nietzsche', non c'entrasse affatto, non può essere totalmente fortuito il fatto che il discorso che porta, nella società e secondo le norme civili e editoriali, il suo nome, sia servito come referenza legittimante per gli ideologi; nulla di assolutamente contingente nel fatto che la sola politica che lo abbia *effettivamente* brandito come insegna rilevante e ufficiale sia stata la politica nazista" (Derrida 1984a, 97-8). "Ci si chiederà [...] perché non basti dire che 'Nietzsche non ha pensato questo', [...] che c'è una falsificazione nella eredità e una mistificazione interpretativa; ci si chiederà perché e come quella che si chiama tanto ingenuamente una falsificazione sia stata possibile (non lo è stata con chicchessia), perché e come le 'stesse' parole e gli 'stessi' enunciati, posto che siano gli stessi, possano servire più volte in sensi e in contesti che si pretendono diversi, e persino incompatibili; ci si chiederà perché la sola istituzione di insegnamento, il solo inizio di istituzione insegnante che abbia mai potuto richiamarsi all'insegnamento di Nietzsche sull'insegnamento, sia stata nazista" (*ibid.*, 81-4). "Indubbiamente sarebbe ingenuo e grossolano estrarre semplicemente la parola '*Führer*', lasciarla risuonare da sola con la sua consonanza hitleriana, con l'eco che gli diede l'orchestrazione nazista della referenza nietzscheana, come se questa parola non avesse altri contesti possibili. IVIII sarebbe altrettanto miope negare che - tra il *Führer* nietzscheano che non è semplicemente un maestro di dottrina e di scuola, sino al *Führer* hitleriano che si volle anche *mâitre à penser* [...] qualcosa passa e accade, qualcosa che appartiene allo stesso (quale stesso, questo è il problema) [...] E anche se il nazismo, lungi dall'essere la rigenerazione invocata dalle conferenze del 1872, non fosse stato che un sintomo della accelerata decomposizione della cultura e della società europea [...] bisogna tuttavia spiegare come la degenerazione reattiva possa usare lo stesso linguaggio, le stesse parole, gli stessi enunciati, le stesse parole d'ordine delle forze attive a cui si oppone" (*ibid.*, 92-4),

Il nazismo si avvale anche della cauzione teoretica del pensiero di Nietzsche; attraverso ciò, e in sostanza per la prima volta, Nietzsche esce dalla 'leggenda' e dalla ricezione letteraria o saggistica: cessa cioè di essere inattuale, viene preso sul serio - più di quanto non fosse accaduto con Dilthey o Simmel (per restare ai maggiori filosofi occupatisi inizialmente di Nietzsche). Questa circostanza non può essere trascurata, pena una falsificazione forse non meno fuorviante di quelle poste in opera dalla sorella e dagli ideologi del nazionalsocialismo.

II.2.1.1 Da Elisabeth Forster-Nietzsche ad Alfred Baeumler

"Se cerco qual è la più profonda antitesi di me stesso, la incalcolabile volgarità degli istinti, ritrovo sempre mia madre e mia sorella, - credermi imparentato con una tale *canaille* sarebbe un bestemmiaire la mia divinità.

Il trattamento che ho subito da parte di mia madre e di mia sorella, fino al momento presente, mi ispira un indicibile orrore: qui opera una perfetta macchina infernale, che conosce con infallibile sicurezza in quale momento mi si può ferire a sangue - nei miei momenti supremi... perché allora manca qualsiasi forza per difendersi contro i vermi velenosi... La continuità fisiologica rende possibile una simile *disharmonia praestabilita*... Ma confesso che la più profonda obiezione contro l'eterno ritorno, il mio pensiero propriamente *abissale*, è sempre mia madre e mia sorella" (1889, 275).

Non c'è da stupirsi, in un certo senso, se proprio alla sorella Nietzsche deve le ragioni della propria attualità politica. Nella misura in cui l'uso nazista di Nietzsche non è esteriore o accidentale, le falsificazioni della sorella non provengono *semplicemente* dall'esterno, ma sviluppano potenzialità implicite nel testo nietzscheano; detto altrimenti, certo l'idea di un antisemitismo di Nietzsche è una vera e propria falsificazione, dissonante rispetto all'evidenza dei testi (che proprio a tal fine vennero contraffatti) - ma l'esaltazione della belva bionda è interamente censibile nel corpus nietzscheano. L'attività esegetica sistematicamente condotta dalla sorella consiste dunque anzitutto nel trattamento del *Nachlass*, nella manomissione dell'epistolario ecc. Accanto a ciò (e oltre ai saggi di cui si è detto in precedenza, v. *supra* II.1.1), Elisabeth Forster scrisse nel 1927 un libro in cui più esplicitamente traspare l'intento attualizzante in senso ideologico: *Le parole profetiche di Nietzsche su stati e popoli*. Ma il gesto di gran lunga più significativo ebbe luogo il 2 novembre 1933, quando Elisabeth Forster ricevette a Weimar, nella casa in cui Nietzsche era morto, Adolf Hitler, nel quadro di una cerimonia pubblica e di fronte alla stampa. Fece dono al Führer di un bastone animato appartenuto al fratello, e diede lettura di una memoria che Bernard Forster aveva indirizzato nel 1879 a Bismarck contro l'effetto pernicioso dello spirito ebraico nella cultura tedesca.

Ma Nietzsche, in veste di antisemita e di apologeta dello spirito tedesco, era entrato nell'apparato ideologico nazista già prima che la sorella sigillasse ufficialmente questa *mésalliance*. La messe di scritti che, negli anni Trenta, sono consacrati al pensiero nietzscheano e statisticamente significativa: nel 1933 escono, per esempio, *Verità e veracità nella filosofia di Nietzsche* di E. Emmerlich, che si richiama a Baeumler (il più acuto tra gli ideologi nazisti, di cui si dirà tra poco); *Friedrich Nietzsche nel III Reich. Conferme e compiti* di G. Scheuffler; *Nietzsche e il destino tedesco* di F. Würzbach. L'anno successivo è la volta del libro di E. Scheiner, *L'eredità politica di Nietzsche presso i suoi contemporanei*, e di quello di K. Liebmann, *La lotta e la catastrofe di Nietzsche a Torino. Nietzsche e Mussolini* (Mussolini, sulla scia della ricezione dannunziana, era stato a suo modo uno dei primi esegeti italiani dell'oltreuomo: cfr. "La filosofia della forza", uscito nel 1909 sul *Pensiero romagnolo*). Nel 1935 esce *Nietzsche e il futuro tedesco* di K. Oehler, nel 1939 *Nietzsche e il nazionalsocialismo* di H. Hartle, mentre nel 1934 erano apparsi due libri destinati a una larga fortuna, *Il mito del XX secolo e Crisi*

e ricostruzione dell'Europa di Alfred Rosenberg, dove l'idea della belva bionda viene inserita all'interno di un paradigma vitalistico e biologistico che costituirà una delle basi portanti dell'ideologia razzista.

Come è possibile riferirsi unilateralmente e in modo falsificatorio a un pensatore che non aveva mai fatto mistero della propria avversione nei confronti dello spirito tedesco e degli antisemiti? Da una parte, è incontestabile che il carattere rapsodico dell'opera nietzscheana, il suo procedere per aforismi, visioni ed enigmi, ha facilitato fraintendimenti e contraffazioni; una simile contraddittorietà ha a che fare con la duplicità dello spirito di Nietzsche, dunque non è puramente esteriore. D'altra parte, vi sono tratti dell'opera nietzscheana che si prestano organicamente a una lettura nazista, con il semplice ricorso a qualche forzatura: ed è questo anzitutto il caso della volontà di potenza, su cui Baeumler costruirà il suo tentativo di fornire una visione sistematica della filosofia di Nietzsche.

Nato nel 1887 a Neustadt, nei Sudeti, Baeumler era sicuro conoscitore dell'estetica kantiana, a cui aveva dedicato numerosi scritti orientati dal presupposto secondo cui già nell'illuminismo incubava la critica della ragione fiorita in età romantica e densa di una perdurante attualità (cfr. in particolare *Il problema dell'irrazionalità nell'estetica e nella logica del Settecento*, 1923); entro questo orizzonte problematico, Baeumler si era accostato al tema (che da Herder a Klages a Jung segna tutto il decorso della *Romantik*) di una nuova mitologia, con ricerche sfociate nel volume Bachofen, *il mitologo del romanticismo* (1926). La transizione verso Nietzsche appariva, da questo punto di vista, un passaggio obbligato. E, a Nietzsche, Baeumler dedicò un gran numero di studi: *Bachofen e Nietzsche*, 1929; *Nietzsche filosofo e politico*, 1931 (un testo che farà scuola; di quello stesso anno è la cura dell'edizione critica degli inediti nietzscheani, accompagnati dal saggio: "L'innocenza del divenire"); *Nietzsche nelle sue lettere e nelle testimonianze dei contemporanei*, 1932; "Nietzsche e il nazionalsocialismo" (in *Nationalsozialistische Monatshefte*, 1934).

Ora, ciò che è in una certa misura sorprendente in questa lettura 'ideologica', è la quantità di temi che Baeumler mette in luce, e che saranno trasmessi più o meno consapevolmente nelle esegesi successive. "Al contrario di Bertram, Baeumler vuol dire qualcosa di 'non leggendario' e di unitario su Nietzsche come filosofo [...] La formula che Baeumler conia per la visione del mondo di Nietzsche, e che circolò con numerose variazioni, è quella del '*realismo eroico*' " (Löwith 1956, 215). Contro la metafisica occidentale, Nietzsche avrebbe levato l'idea di volontà di potenza come volere che vuole eroicamente se stesso, e che contrappone la dinamica innocenza del divenire alla fissità delle essenze eterne trasmessa dalla visione teologica del mondo. Ovviamente, il desiderio di fornire una interpretazione univoca e sistematica del pensiero nietzscheano impone a Baeumler pesanti amputazioni, a cominciare dall'idea di *eterno ritorno*, che si pone in netta antitesi rispetto alla volontà di potenza; e in effetti Baeumler contrappone al mondo dionisiaco dell'eterno ritorno, della rottura del *principium individuationis* ecc. (che ai

suoi occhi sarebbe stato un semplice autofraintendimento di Nietzsche) il mondo eracliteo del perenne divenire in cui la volontà diviene misura ultima di tutte le cose. In ciò, Baeumler si spinge di là dall'originario richiamo a una nuova mitologia che aveva animato i suoi primi studi; con una chiara alternativa nei confronti di Bertram di George e di Klages, Baeumler rivendica per Nietzsche una effettualità e una sistematicità mai prima tematizzate con tanta determinazione, così da contrapporre a un vero Nietzsche (politico della volontà di potenza nella realtà attuale) un Nietzsche poeta-filosofo inutile e irrealale.

II.2.2 La rivendicazione di inattualità nelle grandi letture filosofiche degli anni Trenta

II.2.2.1 Karl Löwith. L'eterno ritorno come oltrepassamento del nichilismo

Se volessimo individuare un filo conduttore comune alle interpretazioni di Nietzsche che, in questo torno di anni, si opposero alla sua integrazione organica nell'ideologia nazista, probabilmente lo troveremmo in una rivendicazione di inattualità: l'insegnamento nietzscheano non può risolversi senza residui in una dottrina storica; la cifra della sua filosofia è piuttosto consegnata al *paradosso*. Ciò che si sviluppa, qui, in un clima largamente determinato dall'esistenzialismo, e dai nomi di Kierkegaard e di Dostoevskij, è una immagine di Nietzsche che si era già presentata nel primo dopoguerra (si pensi, in particolare, alla lettura di Chestov, v. *infra*, II 3.1), ma che ora acquisisce un diverso significato, di fronte al conflitto delle interpretazioni che viene determinandosi.

Paradigmatico di questo clima è anzitutto il libro di Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935). Allievo di Husserl, e soprattutto di Heidegger, con cui intrattenne un denso rapporto conflittuale culminato in un atteggiamento molto critico (*M. Heidegger. Pensatore in tempo di povertà*, 1953: cfr. Löwith 1988), Löwith (Monaco 1897 - Heidelberg 1973) dedicò la sua attività di pensiero alla tematizzazione del ruolo delle filosofie radicali nate con la dissoluzione dell'hegelismo (*Da Hegel a Nietzsche*, 1941), e alla critica del relativismo storicistico come reazione e insieme come proseguimento dell'eredità di Hegel (*Significato e fine della storia*, 1949; *Critica dell'esistenza storica*, 1960), a cui oppose un fondamentale scetticismo nei confronti delle possibilità di un conoscere storico, congiunto alla aporetica ricerca di una riconciliazione dell'uomo con la dimensione della *physis* (cfr. tra l'altro *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Descartes a Nietzsche*, 1966). Insieme a Marx, e soprattutto a Kierkegaard, Nietzsche rappresenta una figura centrale nell'universo di riferimenti culturali di Löwith: Nietzsche e Kierkegaard, poco compresi e ininfluenti presso i loro contemporanei, sono destinati ad acquisire una ben maggiore rilevanza nel nostro secolo - ma proprio in forza di ciò è necessario saper cogliere la cifra peculiare del loro pensiero, senza cedere ad attualizzazioni falsificanti. Di qui una lunga domestichezza con Nietzsche, che ha accompagnato l'intera attività speculativa di Löwith, dagli anni Venti-Trenta (cfr., oltre al già citato "Nietzsche alla luce della

filosofia di Ludwig Klages”, 1927, “Kierkegaard e Nietzsche, ossia l’oltrepassamento filosofico e teologico del nichilismo”, 1933, e il *Nietzsche-Buch*, che sarà ripubblicato nel 1956 in edizione rivista, e integrata da una importante appendice: “Per una storia delle interpretazioni di Nietzsche (1894-1956)”) - sino agli anni Sessanta (“Il demone anticristiano di Nietzsche”, 1962; “Le lezioni di Heidegger su Nietzsche”, dello stesso anno; “Nietzsche e il suo tentativo di recupero del mondo”, 1964).

Comprendere Nietzsche significa, in questo orizzonte, preservare la portata metastorica e profetica del suo pensiero: “ ‘Collocato [...] tra Foggi e il domani’ e ‘teso all’interno della contraddizione tra Foggi e il domani’, Nietzsche si considerava un parto prematuro del secolo a venire e di un futuro ancora incerto. Per questa ragione nello *Zarathustra* non fornì alcuna risposta su chi in realtà egli fosse: uno che promette o uno che adempie, uno che conquista o uno che eredita, un autunno o un vomere, un medico o un risanato, un poeta o un veridico, un liberatore o un soggiogatore - giacché sapeva di non essere né l’uno né l’altro, bensì entrambi in uno. Quale duplice ‘profezia’, del *nichilismo* e dell’*eterno ritorno dell’identico*, anche la filosofia di Nietzsche è però *ambigua* come lui stesso. Nietzsche era consapevole che questa dottrina fosse il suo ‘destino’, giacché la sua volontà di nulla, quale ‘duplice volontà’, voleva a ritroso verso l’essere dell’eternità. Senza capire questo procedere del ‘nuovo Colombo’ verso il tramonto del sole dell’essere sull’orlo del nulla, si è detto di Nietzsche che insegnava la libertà illimitata dell’individuo affidato a se stesso o anche la nuova legislazione e gerarchia, che insegnava un ‘realismo eroico’ o anche una filosofia dell’ ‘orgiasmo’, per non dire di altre letture ancora più sbrigative. Son sempre valide le parole di Zarathustra: ‘Tutti costoro parlano di me [...] ma nessuno pensa - a me! - Questo è il silenzio nuovo che ho imparato: il loro strepito intorno a me stende un manto sui miei pensieri’ “ (Löwith 1935, 3-4).

La dialettica fra il nichilismo, come espressione della volontà di potenza che emancipa l’uomo da qualsiasi vincolo nei confronti della trascendenza consegnandolo interamente alla sua dimensione di individuo isolato e privo di risarcimenti ultraterreni - e l’eterno ritorno che, al culmine della modernità, ripristina l’idea greca di una eternità tutt’altro che effimera del mondo, cioè di una *ontologia*, costituisce il nocciolo speculativo dell’interpretazione di Löwith. Vedere nel pensiero nietzscheano qualcosa di effettuale e compiuto - escludere cioè la dimensione del ritorno per enfatizzare la volontà di potenza come desiderio di un infinito divenire, *à la* Baeumler ma anche, in un certo senso (come vedremo), *à la* Heidegger, significa fraintenderne l’autentica portata. “La filosofia sperimentale di Nietzsche anticipa - appunto in via sperimentale - la possibilità del nichilismo radicale, per approdare faticosamente al suo rovescio, l’eterno circolo dell’essere” (Löwith 1956, pref. a Id. 1935, 10). Il nazismo, e tutte le letture di Nietzsche che - in positivo o in negativo - fanno di lui il pensatore per il quale dell’essere stesso non ne è più nulla, si limitano perciò a una sola fase, del resto ben

censibile e effettiva, della sua dialettica.

Certo, Nietzsche “non solo fu il primo a chiamare per nome il ‘nichilismo europeo’, ma contribuì anche a farlo conoscere e, con la sua riflessione, produsse un’atmosfera spirituale nella quale potè esser praticata in modo sconsiderato la Volontà di potenza” (*ibid.*, 5). Ma, a guardarla nell’insieme, la dialettica nietzscheana comprende tre fasi, che sono insieme tre tappe di un itinerario personale e spirituale. Il primo momento, la *filosofia del mattino*, rappresentata dalla figura del Viandante, incarna gli ideali ascetici, la scepse che si spinge sino ai limiti del nulla nella condanna dei pregiudizi morali e di quanto di umano-troppo-umano sopravvive nei nostri paradigmi conoscitivi. Questo momento viene superato nel “mezzogiorno degli spiriti liberi”, la seconda fase, incarnata dalla *filosofia di Zarathustra*, che proclama la morte di Dio e insieme la morte dell’uomo come individuo radicato nella trascendenza, rimettendolo ai suoi compiti puramente mondani come espressione del volere autentico, cioè di un *Wille zur Macht* illimitato; al “tu devi” che informa la condotta ascetica del viandante si sostituisce qui la figura dell’ “io voglio”. A questo punto, però, nel pomeriggio di questa ideale giornata speculativa, la stessa figura di Zarathustra e l’imperativo dell’ “io voglio” devono cedere il campo a una terza figura (che però incubava nel pensiero di Nietzsche sin dall’inizio), Dioniso, che incarna l’ideale di un *amor fati* che vuole eternamente se stesso e afferma l’innocenza del divenire (“io sono” è la parola d’ordine di questa fase terminale della dialettica nietzscheana). Il nichilismo è superato, dopo aver sperimentato le sue estreme possibilità; e, nella immagine dell’eterno ritorno dell’uguale che si fa ora oggetto del volere, si ripristina la possibilità di pensare un essere che non è l’essere dell’uomo (per quanto, secondo Löwith, Nietzsche fosse troppo figlio del cristianesimo e dello storicismo per restare fedele a questa volontà di ritorno, così che in lui permane una insopprimibile volontà escatologica che contraddice l’orizzonte speculativo del superamento del nichilismo).

In questa dialettica a tre fasi (destinata a una larga fortuna: la ritroveremo pressoché immutata in una delle maggiori interpretazioni francesi di Nietzsche, il *Nietzsche e la filosofia* di Gilles Deleuze, 1962), “L’idea dell’eterno ritorno è la ‘crisi’ del nichilismo. In essa si decide se in generale l’uomo voglia ancora esser-ci” (Löwith 1935, 64). Essa costituisce insieme, secondo Löwith, un “surrogato ateistico della religione” e una “metafisica fisica”: l’uomo, rotolato via verso la x (secondo l’espressione di un celebre aforisma nietzscheano), trova nell’idea del Ritorno un nuovo fondamento, posto al di là della storia e calato piuttosto nella “totalità naturale del mondo”; “la tesi secondo cui la dottrina, assurda per ogni forma di pensiero moderno (scientifico, storico ed esistenzialistico) [...] può certamente sorprendere in un primo momento, proprio come la tesi di Schelling secondo cui nel dubbio cartesiano la prova dell’esistenza di Dio è il ‘residuo di un’autentica filosofia’. Il paradosso di entrambe le tesi non è più così scandaloso quando ci si renda conto che una dottrina dell’uomo è senza fondamento

se non ha come fondamento portante un *Dio* metafisico o la *physis* del mondo, giacché l'uomo non esiste per se stesso. Nietzsche, dal momento che considerava morto il dio ultramondano, dovette riproporre il vecchio problema cosmologico dell'eternità del mondo, in contrasto con la sua creazione avvenuta una volta per tutte" (*ibid.*, 193). Il nichilismo dell'annuncio della morte di Dio è dunque riferito allo scacco di ogni esistenza al culmine della modernità come accelerazione assoluta del divenire temporale e come ipertrofia della coscienza storica. Qui Löwith contesta anticipatamente la visione (che di lì a poco sarà tematizzata da Heidegger) di Nietzsche come ultimo nichilista, come nichilista compiuto che porta a perfezione la metafisica della volontà di potenza; il tempo non è la misura ultima dell'essere, come pretenderebbe Heidegger che si appoggia a Nietzsche per trovare un impulso nel proprio tentativo di oltrepassamento della metafisica: la malattia storica non si supera attraverso un ulteriore pensiero della storicità, bensì piuttosto volgendo le spalle alla storia per guardare alla eternità immutabile e ciclica del cosmo fisico. "Ma chi ci dice che la verità si trasformi col passare del tempo a opera di un 'altro destino dell'essere', e non rimanga invece sempre la stessa, come l'essere di tutto l'essente, e perciò non torni col tempo nella coscienza di coloro che sanno? Se Nietzsche avesse considerato solo ciò che 'adesso', nell'epoca della volontà di potenza e del sopravveniente dominio della terra, è palesemente attuale, sarebbe rimasto un critico inattuale della sua epoca. Solo per il fatto che si liberò dalla malattia del tempo è divenuto un 'convalescente' che, quale ultimo amante della saggezza, sapeva del sempre-essente che sempre ritorna, giacché rimane identico in ogni mutamento e trasformazione dell'essente" (Löwith 1956, 233).

II.2.2.2 Karl Jaspers. Il pensiero di Nietzsche come autotrascendimento e come cifra della trascendenza

Löwith riconobbe nel rapporto con la *physis* il carattere metastorico del pensiero nietzscheano. L'interpretazione di Jaspers nel monumentale studio su Nietzsche uscito un anno dopo (*Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo pensiero*, 1936), muovendo da interessi analoghi a quelli di Löwith, risolve la filosofia di Nietzsche in un processo - anche qui paradossale - di costante trascendimento dei propri presupposti, che si protende verso un ambito ulteriore alla distruzione di tutti i valori e alla riconduzione dell'uomo alla sfera della pura immanenza. Jaspers (Oldenburg 1883 - Basilea 1969), il massimo esponente dell'esistenzialismo tedesco, aveva costruito la propria filosofia attraverso un protratto dialogo con Nietzsche e con Kierkegaard, testimoniato nelle sue opere maggiori (*Psicologia delle visioni del mondo*, 1919; *Filosofia*, 1932). Il Nietzsche è qui, insieme, l'esplicitazione delle fonti del pensiero di Jaspers e una dispotica riduzione della filosofia di Nietzsche all'orizzonte speculativo jaspersiano - ciò che contrasta singolarmente con la pretesa antidogmatica che ne informa *Yethos* ermeneutico. Tutta l'opera di Nietzsche si presenterebbe come il sistematico trascendimento dei vincoli trasmessi, attraverso una espressività ancipite che è poi la

manifestazione di una originaria ambivalenza del concetto nietzscheano di verità.

Lo studio di Jaspers, organizzato secondo una struttura tripartita (libro primo: la vita; libro secondo: i temi principali - l'uomo, la verità, la storia e l'epoca contemporanea, la grande politica, l'interpretazione del mondo, la teodicea e l'ontologia -; libro terzo: "il pensiero di Nietzsche alla luce della totalità della sua esistenza", ossia l'autocomprensione di Nietzsche e le nostre possibilità di comprensione del suo pensiero), pone una grande cura nella esplicitazione delle regole ermeneutiche che dovrebbero condurre a una retta interpretazione della filosofia nietzscheana. Come Löwith, Jaspers ravvisa il carattere fortemente riduttivo e unilaterale che ha contrassegnato sinora la fortuna nietzscheana. Ciò che non si deve fare è anzitutto sussumere come un tutto il pensiero - frammentario e sperimentale - di Nietzsche, o isolandone tesi particolari senza tener conto della messe di tesi opposte; o cogliendo esteticamente la sua personalità spirituale come una totalità conchiusa, oppure illuminando la realtà nietzscheana attraverso simboli mistici; o - ancora - spiegando psicologicamente i pensieri e gli atteggiamenti di Nietzsche: "è *limitato* chi - in una fuga disonesta di fronte al movimento vertiginoso - soccombe alle formule isolate, ai razionalismi, alle posizioni determinate [...] è *sofista* chi comprende la liberazione attraverso Nietzsche come esenzione da qualsiasi obbligo. Vorrebbe essere come Nietzsche senza averne la forza, il diritto e la vocazione. Solo Nietzsche poteva, alla sua epoca, realizzare esistenzialmente e senza sofistica, cioè come verità, ciò che Nietzsche ha fatto" Jaspers 1936, 457).

Si tratta pertanto di allestire una esegesi che tenga conto della dialettica reale immanente al pensiero nietzscheano, seguendone le interne nervature senza "pronunciare nulla in modo definitivo"; e, solo da ultimo, di proporre una visione globale che risulti dalla somma delle contraddizioni e delle ripetizioni di cui è intessuto il *corpus* testuale. "Per comprendere correttamente Nietzsche, c'è bisogno dell'opposto di ciò a cui la lettura dei suoi scritti pare condurre direttamente: non è l'accettazione di affermazioni determinate, guardate come una verità ultima [...] che conduce a lui, ma l'intrattenersi prolungato, in cui si sentono cose reciprocamente opposte, che mantiene la tensione delle possibilità" (*ibid.*, 18). Attraverso questo procedimento dialogico, "Appare un *tutto* che, pur sottraendosi a una totale sussunzione da parte nostra, si trasporta attraverso tutte le fasi verso il centro unico, sostanziale, di questo pensiero nel suo insieme [...]. Questo tutto non è un concetto, una immagine del mondo, un sistema, ma la passione della ricerca dell'essere nello slancio verso ciò che è autenticamente vero e, in questa medesima ricerca, la critica impietosa condotta da un oltrepassamento che non ha mai termine" (*ibid.*, 20).

Di qui il rifiuto di ridurre a un senso unico le affermazioni di Nietzsche (soprattutto, come è ovvio e in base alla contingenza storica, quelle relative all'ideale di una "grande politica"). Non per caso il centro dell'esegesi jaspersiana si trova là dove la volontà di potenza viene intesa

in quanto *principio ermeneutico*. Bisogna guardarsi dal ravvisare nel *Wille zur macht* la base metafisica di una costituzione del mondo. Una simile visione (talora convalidata da Nietzsche medesimo, che a tratti pare incapace di tener testa all'abissalità della propria metacritica, e si rifugia nel dogmatismo) non sarebbe, alla fine, che la ripetizione delle metafisiche barocche, che colgono il mondo come un aggregarsi atomistico di potenze isolate: una monadologia leibniziana senza armonia prestabilita. Ma Nietzsche non può essere riportato a una simile prospettiva metafisica. Il criticismo kantiano gli è ormai trasmesso, come a tutti i pensatori della sua epoca, come verità ricevuta e come senso comune non ulteriormente criticabile sul piano dell'evidenza. Dunque non tanto la volontà di potenza manifesta la costituzione di un mondo come insieme di monadi: ma, piuttosto, il *Wille zur Macht* va inteso nel senso che qualsiasi verità o visione è esito di una interpretazione, in cui non si esplicita la corrispondenza a un preteso ordine cosmico, bensì invece l'energetica di una volontà più forte che si afferma su altre volontà. Qui il criticismo si approfondisce dall'interno. Nietzsche fu il primo trascendentalista a comprendere che l'idea secondo cui ogni conoscenza non è che interpretazione è a sua volta interpretazione, espressione energetica e non puramente conoscitiva della volontà di potenza. Si affermerebbe qui una ermeneutica dell'ermeneutico, una tematizzazione dell'originario rapporto interpretativo che congiunge uomo e mondo, dello stesso tipo di quello messo in chiaro in quegli stessi anni da Martin Heidegger. "Questa interpretazione del mondo", scrive Jaspers, "non è propriamente conoscenza. L'impossibilità di conoscere l'essere come Vita e Volontà di potenza consiste nel fatto che noi comprendiamo solo ciò che noi stessi abbiamo costruito in precedenza. [...] L'interpretazione di Nietzsche, che sa che ogni sapere è interpretazione, condurrà il sapere nel campo dell'interpretazione grazie all'idea secondo cui lo stesso *Wille zur Macht* è l'impulso infinito che agisce ovunque" (*ibid.*, 299). "Il razionalista mette la verità nella costruzione concettuale. Questa non ha la preminenza in Nietzsche. Essa non gli si impone come verità definitiva sull'essere [...] E solo là dove ogni dottrina può diventare relativa che vige l'autentica filosofia di Nietzsche. Penetrarvi esige che si sia rotto con tutte le chiusure che ci limitano. Il carattere enigmatico della realtà non deve scomparire nell'immagine dell'essere di cui si ha coscienza" (*ibid.*, 321).

L'idea di una interpretazione infinita come susseguirsi di immagini che si trascendono costituisce dunque al tempo stesso la regola per una interpretazione corretta del pensiero di Nietzsche e il cuore della sua filosofia. "Se qualcuno infine volesse capire in una sola massima che cosa è davvero Nietzsche, per renderlo in frasi semplicemente ripetibili [...] bisognerebbe dirgli: è l'inizio di ogni non-verità prendere e voler sentire delle decisioni definitivamente esprimibili là dove ne va dell'essere stesso. Non è nel mondo (nella conoscenza di oggetti determinati, nel lavoro per scopi determinati, nell'azione verso fini determinati) che è possibile una decisione e che si incontra la condizione necessaria di una azione gravida

di senso. Ma una simile azione deve essere inglobata nella coscienza dell'essere dell'esistenza che verte su qualsiasi senso esprimibile. Questa coscienza dell'essere si illumina attraverso la comunicazione con i pensatori originali (che non hanno nulla di definitivo o di compiuto) e, perciò, attraverso un movimento di pensiero che non trova in alcun luogo requie e sussistenza [...]. In Nietzsche c'è una filosofia nuova che non diviene una totalità intellettuale completamente mediata [...] Ciò che egli era e voleva, resta aperto" (*ibid* 450).

Ma allora lo stesso riconoscimento del carattere originario della interpretazione non sarebbe da porsi come principio ultimo della filosofia di Nietzsche, destinata a un continuo autotranscendersi; qui la prospettiva jaspersiana, come si è detto, si sovrappone sensibilmente al testo di Nietzsche, a cui viene attribuito un anelito sublime. A dispetto del suo asserito antidogmatismo, Jaspers legge perciò nell'annuncio della morte di Dio la richiesta univoca di un nuovo Dio, a metà strada - come ha scritto Löwith - "tra l'empietà e la fede nella rivelazione cristiana". Ora, prosegue Löwith, "se c'è qualcosa di perspicuo nel nietzscheano andare e andar al di là, nel tramontare e oltrepassare se stesso, è proprio la sua volontà originaria e definitiva dell' 'anello del mondo' - in opposizione a una trascendenza cristiana del resto vanificata. Questa alternativa decisiva tra 'Dio' e 'mondo' viene neutralizzata dialetticamente da Jaspers mediante un sistema di contraddizioni dimostrate e relativizzate, e risolta quale alternativa con il metodo solo apparentemente non dogmatico del relativizzare per principio e totalmente" (Löwith 1956, 226).

II.2.2.3 Nietzsche come mistico ateologico nella interpretazione di Georges Bataille

In questi stessi anni la fortuna di Nietzsche in Francia si misura con le circostanze imposte dallo spirito del tempo. Il biasimo del nietzscheanesimo nazionalisticamente inteso come espressione del genio tedesco è chiaramente presente nella monografia di Thomas Maulnier, *Nietzsche*, 1933, che contrappone la tradizione cartesiana alla dissoluzione dionisiaca e mistica del soggetto nel pensiero dell' oltreuomo. Stemperando l'individuazione in un orizzonte panico e fatale, Nietzsche revocherebbe l'idea di libertà del volere, così da precludersi, alla fine, la stessa possibilità di un pensiero tragico: "annientando in questa forza profonda dell'universo l'autonomia della volontà umana, Nietzsche non ha forse reso impossibile la tragedia, volendo renderla più pura? Giacché la tragedia presuppone precisamente una fatalità estranea all'uomo, una volontà irriducibile al destino, e il loro conflitto reciproco" (Maulnier 1933, 266). È pure in questo clima che si generano opere come il *Nietzsche* di Henri Lefèbvre (1939), dove si legge che Nietzsche fece "inconsapevolmente l'opera di un volgarizzatore talora troppo zelante dell'immoralismo implicito nella dialettica storica di Hegel" (Lefèbvre 1939, 136).

Ma la lettura di gran lunga più importante e per tanti aspetti più prossima alle esegesi nietzscheane di Löwith e soprattutto di Jaspers - in forza di una comune matrice esistenzialistica - è quella fornita da Georges

Bataille (Bilioni, Puy-de-Dôme, 1897 - Parigi 1962). Saggista e romanziere, Bataille venne elaborando - sulla base di una vasta costellazione di riferimenti culturali che vanno da Sade a Hegel, a Nietzsche, sino alle ricerche etnologiche - una teoria del negativo tale per cui la civiltà non è che una forma limitata di coscienza, sottoposta a una "economia ristretta", essenzialmente utilitaristica - cui si deve contrapporre una "economia generale", non limitata da vincoli di utilità, ma anzi orientata dal principio dello sperpero (*dépense*), che corrisponderebbe alle esperienze letterarie e politiche della trasgressione, ai dati etnologici circa l'economia del dono presso i popoli extraeuropei, alla dialettica hegeliana vista come processo orientato verso la morte - e alla filosofia di Nietzsche nel suo insieme, concepita come esperienza di oltrepassamento dei limiti della coscienza europea moderna.

La critica del cartesianesimo avvicina dunque il francese Bataille ai maestri dell'esistenzialismo tedesco. Di questa prospettiva è espressione eloquente il terzo volume della *Summa ateologica* (1943-45), *Su Nietzsche. Volontà di chance*, composto tra il febbraio e l'ottobre del 1944, e pubblicato nella primavera dell'anno successivo. L'idea di morte di Dio in Nietzsche rappresenterebbe, qui, la forma paradigmatica dell'oltrepassamento della "economia ristretta", e compirebbe un passo significativo nel senso della trasgressione e dell'affermarsi di una economia della *dépense*. Che Dio sia morto vuole infatti dire, anzitutto, che all'uomo viene revocata qualsiasi promessa di risarcimento, non solo in questo mondo, ma soprattutto in una dimensione ultraterrena: chi ha fallito in questa vita non potrà attendere alcun premio per i propri atti virtuosi; la volontà, emancipata da qualsiasi attesa (economica) di un premio per la propria autolimitazione, si affranca allora da qualsiasi principio utilitario; i valori si trasvalutano, in quanto lo svelamento delle *arrière-pensées* soggiacenti al comportamento morale porta in primo piano l'energia non limitata di una grande morale di contro al risentimento e all' autolimitazione. "L'essenza di un atto morale consiste, secondo il giudizio volgare, nel suo non essere asservito a una qualche utilità - di riferire al bene di qualche essere un movimento nel quale l'essere aspira a oltrepassare l'essere. La morale, in questo modo di vedere, non è che la negazione della morale. Il risultato di questo equivoco consiste nell'opporre il bene degli altri al bene dell'uomo che io sono [...] Il male è l'egoismo e il bene l'altruismo. [...] Questa morale è meno la risposta ai nostri ardenti desideri orientati verso un culmine, che un vincolo opposto a questi desideri. Il rapido sopravvenire dello spossamento, i disordinati sperperi di energia, cui ci impegna lo sforzo di spezzare il limite dell'essere, sono sfavorevoli alla conservazione, cioè al bene di quest'essere. Che si tratti di sensualità, o di crimine, ciò comporta delle rovine sia dalla parte degli agenti sia da quella delle vittime" (Bataille 1945, 51). Lo stato eroico e antieconomico richiesto da una simile *Übermoral*, annunciato dal libertinismo settecentesco e dalla trasgressione sadiana, trova la propria espressione nella filosofia di Nietzsche. "L'aspirazione estrema, incondizionata, dell'uomo, è stata per la prima

volta espressa da Nietzsche *indipendentemente da un fine morale e dal servizio di un Dio*" (ibid., 12).

Questa interpretazione era destinata a far scuola nella cultura francese, che unirà l'esperienza di una simile mistica ateologica agli apporti dell'esistenzialismo, per esitare infine nella *Nietzsche-Renaissance* degli anni Sessanta (ma, per quanto riguarda la ricezione più immediata, si vedano i primi lavori di Pierre Klossowski, e in particolare "L'esperienza della morte di Dio in Nietzsche e la nostalgia di una esperienza autentica in Georges Bataille", in *Sade prossimo mio*, 1947; e i saggi permeati di spirito nietzscheano-batailliano di Maurice Blanchot, di cui cfr. specialmente "Dalla parte di Nietzsche", in *La parte del fuoco*, 1949).

È quasi un luogo comune accostare la critica batailliana del cartesianesimo al conservatorismo irrazionalistico dei nazisti (cfr. Habermas 1985, 222 e *passim*); ma nulla di tutto ciò che Bataille ha scritto a proposito di Nietzsche sembra autorizzare una simile lettura. Non solo per le partigiane prese di posizione di Bataille contro la strumentalizzazione nazista di Nietzsche (forse le più inequivocabilmente avverse - sino alla falsificazione - alla equazione Nietzsche-Hitler: cfr. "Nietzsche e i fascisti: una riparazione", 1937; e "Nietzsche è fascista?", 1944). Ma soprattutto perché la ricerca di una *dépense* assoluta rende l'interpretazione batailliana del tutto antitetica rispetto a qualsiasi programma politico che voglia richiamarsi al nome di Nietzsche. Come Sade, Nietzsche risulta inattuale, e incomprendibile tanto alla rivoluzione quanto alla conservazione.

"Le dottrine di Nietzsche hanno questo di strano: che non le possiamo seguire. Situano di fronte a noi dei bagliori imprecisi, spesso scintillanti: nessuna via conduce nella direzione indicata. - Nietzsche profeta di vie nuove? *Ma superuomo, eterno ritorno*, come motivi di esaltazione o di azione, sono vuoti. Privi di effetto, se paragonati ai motivi cristiani o buddisti. La *volontà di potenza* è un ben misero tema di meditazione. Avercello, va bene, ma come rifletterci? - Ciò che Nietzsche comprende: la falsità dei predicatori che dicono: 'fate così e così', che rappresentano il male, che esortano alla lotta. 'La mia esperienza', scrive (*Ecce homo*), 'ignora che cosa sia «volere» qualcosa, «lavorarci ambiziosamente», mirare a uno «scopo» o alla realizzazione di un desiderio.' Nulla è più contrario al buddismo, al cristianesimo *di propaganda*" (Bataille 1945, 107).

"Nietzsche", scrive Bataille nel 1944, "ebbe il presentimento di un tempo vicino in cui i limiti convenzionali della violenza sarebbero oltrepassati [...] anche simili catastrofi gli sembrano preferibili alla stagnazione, alla menzogna della vita borghese" (Id. 1944, 185). In questo rifiuto della falsa coscienza, Nietzsche si accosta alla critica marxiana della ideologia (cfr. anche "Nietzsche alla luce del marxismo", 1951); e tuttavia il pensiero nietzscheano, a differenza di quello di Marx, resta totalmente estraneo a qualsiasi pretesa di applicazione politica; così che, per quanto attiene specificamente al nazismo, "è vano attribuirgli

qualche intenzione misurabile in termini di politica elettorale, sulla base del fatto che parlò di ‘padroni del mondo’ “ (Bataille 1944, 186). “Nietzsche si designò, singolarmente, come *figlio dell’avvenire*. Legava questo nome alla propria esistenza di senza patria. In effetti, la patria è in noi la parte del passato, e su di essa, solo su di essa, strettamente, l’hitlerismo edifica il suo sistema di valori. Nulla di più estraneo a Nietzsche, che afferma di fronte al mondo intero la volgarità dei tedeschi” (*ibid.*, 187).

II.2.3 Nietzsche e il compimento della metafisica. Martin Heidegger

II.2.3.1 Il problema dell’ontologia

La filosofia di Martin Heidegger (Messkirch 1889-1976) si sviluppa in un ininterrotto dialogo con il pensiero di Nietzsche, che - insieme a Dostoevskij - occupa un posto centrale nelle sue letture giovanili; Heidegger ha ricordato la scossa filosofica ed esistenziale apportatagli dalla pubblicazione, nel 1906, dell’edizione ‘definitiva’ della *Volontà di potenza*, nella cosiddetta *Kleinoktavausgabe*: e di fatto Nietzsche resterà essenzialmente per Heidegger, anche nei commenti della maturità, il filosofo del *Wille zur Macht*. A differenza di Jaspers e di Löwith, Heidegger non tenta di disinnescare la portata politica del pensiero di Nietzsche, non lo relega cautelativamente in una certa inattualità metastatica - ma piuttosto vede in lui il momento culminante di una parabola storico-filosofica che assume un valore vincolante rispetto alle nostre decisioni attuali.

Richiami a Nietzsche appaiono molto presto nell’opera heideggeriana, sin dalla tesi di abilitazione su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916). E tuttavia con *Essere e tempo* (1927) che la presenza di Nietzsche acquisisce uno spessore significativo - e destinato a accrescersi progressivamente, sino a presentare una rilevanza incomparabile a quella di qualsiasi altro apporto filosofico. In *Essere e tempo*, Heidegger si concentra in particolare sul Nietzsche della Seconda Inattuale, sul critico *avant la lettre* dello storicismo diltheyano: rivendicare, come fa Nietzsche, la cogenza della storia non semplicemente nelle nostre attività conoscitive, ma soprattutto nella nostra vita, significa superare l’illusione secondo cui la storicità diverrebbe semplicemente un oggetto di scienza, senza comportare anzitutto un impegno esistenziale nell’interprete, nella misura in cui questi si riconosce come determinato da un processo di trasmissione storica; così che “Heidegger guarda a Nietzsche come a un precursore della propria impresa, volta a fondare la storia nella storicità dell’esserci” (Figli 1981-82, 419).

Ma è soprattutto a partire dagli anni Trenta, e dalla cosiddetta ‘svolta’ (*Kehre*) del pensiero heideggeriano, che Nietzsche acquisisce una piena evidenza tematica: in un contesto esplicitamente politico, nel discorso per l’assunzione del rettorato della Università di Friburgo (*L’autoaffermazione dell’università tedesca*, 1933); e, in ambito più propriamente filosofico, nei corsi su Nietzsche tenuti a Friburgo tra il 1936 e il 1946 poi editi complessivamente in due volumi (*Nietzsche*, 1961: ma si vedano anche altri saggi e discorsi caratteristici della ‘svolta’ heideggeriana, come “La

sentenza di Nietzsche: 'Dio è morto' ", 1950; *Che cosa significa pensare*, 1953; "Chi è lo Zarathustra di Nietzsche", 1954). "Il pensiero di Martin Heidegger si muove, come quello di Jaspers, su sentieri che trascendono ogni essente e che non dicono dell'essere stesso nulla che si possa accertare; anche Heidegger trasfonde il proprio pensiero in quello di Nietzsche, per interpretare se stesso in lui. L'affinità delle due interpretazioni di Nietzsche si esaurisce comunque in questa somiglianza formale. Più sostanziale e vistosa è l'opposizione del loro atteggiamento e della loro intenzione. Mentre Jaspers smorza la dottrina di Nietzsche, quale cifra della trascendenza, nel movimento di un trascendere che tutto relativizza e abbraccia tutta l'opera di Nietzsche da ogni lato, Heidegger scava a fondo in essa, partendo da un determinato punto, scegliendo frasi e parole fondamentali il cui senso viene fissato apoditticamente senza prendere in alcuna considerazione possibili frasi-contrarie e parole-contrarie. L'intenzione di questa interpretazione vincolante è evidenziare il problema dell'essere" (Löwith 1956, 230).

In che modo il pensiero del *Wille zur Macht* può collegarsi produttivamente con una riflessione ontologica? Qui ci può aiutare il nesso tra esistenza e storicità che, all'epoca di *Essere e tempo*, Heidegger riconosce in Nietzsche. Il pensatore della volontà di potenza tematizza la radicale storicità di tutti i valori - in quanto espressione di una volontà che non ha nulla a che fare con la mera obiettività e con la natura; tutto è radicalmente storico proprio nella misura in cui nulla è "obiettivamente vero", bensì è divenuto e si è prodotto storicamente. Questo significa, come scrisse Nietzsche, che, a differenza di tutte le epoche precedenti, noi sappiamo di non possedere più la verità. Con questa estrema riconduzione del pensiero al nulla, Nietzsche - ed è questa la convinzione che si fa strada in Heidegger a partire dalla *Kehre* - si è però accostato con lucida chiarezza al problema dell'essere. La volontà di potenza risolve tutto l'essere in volere, cioè lo riporta al nulla. In ciò, si rivela pienamente l'errore originario su cui si costituisce la metafisica, l'oblio dell'essere a favore degli enti, il fatto che il pensiero volga le spalle all'ontologia per esercitare il dominio strumentale della volontà sugli enti manipolabili. Il pensiero della radicale storicità è dunque la più illuminante introduzione alla metafisica come storia dell' (oblio dell') essere: "che noi non possediamo la verità è [...] per Heidegger, a differenza che per Nietzsche, non 'nuovo', ma antichissimo: l'intera storia del pensiero occidentale, da Platone a Nietzsche compreso, non ha esperito e pensato che cosa sia propriamente la verità dell'essere" (Löwith 1953, 194).

"Come è noto, Heidegger scopre l'essenziale oblio dell'essere che domina il pensiero occidentale a partire dalla metafisica greca, riflettendo sull'*impasse* ontologica che in tale pensiero è provocata dal problema del nulla. Mettendo in luce la coincidenza del problema dell'essere con il problema del nulla, Heidegger stabilì un nesso tra l'inizio e la fine della metafisica. Che il problema dell'essere si possa porre a partire da quello del nulla è il presupposto proprio del pensiero del nulla, di fronte al quale la metafisica subisce uno scacco. Il vero precursore della posizione

heideggeriana del problema dell'essere e del suo contrapporsi all'orientamento della metafisica occidentale non poteva perciò essere né Dilthey né Husserl, ma prima e più profondamente Nietzsche. Può darsi che di ciò Heidegger si sia reso conto solo in seguito. Ma, retrospettivamente, si può dire che i compiti che, coerentemente con l'impostazione, si ponevano già in *Sein und Zeit* erano proprio questi: innalzare la radicale critica di Nietzsche contro il 'platonismo' al livello della tradizione da lui criticata, porsi di fronte alla tradizione occidentale sul suo stesso piano, riconoscere l'impostazione trascendentale come conseguenza del soggettivismo moderno e come tale superarla. Ciò che Heidegger chiamò la *Kehre*, la svolta, non fu semplicemente un mutamento di direzione nell'ambito della riflessione trascendentale, ma appunto la messa in chiaro e l'esecuzione di questi compiti" (Gadamer 1960, 304). Mentre Jaspers vede nel trascendentalismo portato agli estremi e criticato dalla nozione di volontà di potenza il punto culminante di un pensiero eccentrico, Heidegger vi coglie piuttosto l'apogeo della metafisica che si compie nel soggettivismo moderno: nella *Volontà di potenza* nietzscheana, ma soprattutto - attraverso una critica retrospettiva - nel residuo trascendentalismo e nel pragmatismo di *Essere e tempo*.

II.2.3.2 Il nichilismo europeo

Il *Wille zur Macht* non è semplicemente una tesi (o anche "la" tesi) di Nietzsche, e neppure si configura come la mera radicalizzazione della metafisica schopenhaueriana della volontà; piuttosto "la concezione dell'essere di tutti gli essenti come volontà si colloca nella migliore e maggiore tradizione della filosofia tedesca" (Heidegger 1961, I, 44). Quale che sia la legittimità della interpretazione heideggeriana in ordine a questioni particolari del pensiero di Nietzsche, è certo che *con Heidegger giunge a compimento il faticoso processo di inserzione della riflessione nietzscheana nella storia della filosofia* che, come si è visto, aveva occupato almeno due generazioni di commentatori. In Nietzsche non c'è alcun "saggismo", il suo non è un pensiero eccentrico, né l'espressione incompiuta di una filosofia spontanea che attende una comprensione sistematica. Al contrario, secondo Heidegger, dovremmo leggere Nietzsche con la stessa attenzione e il medesimo rigore filosofico in senso 'tecnico' con cui ci si accosta alla *Metafisica* di Aristotele - tanto più che Nietzsche, compimento della metafisica moderna della volontà, è altresì colui che "più di qualsiasi altro pensatore metafisico prima di lui si è avvicinato alla essenza della grecità", sebbene la sua sia stata, alla fine, una "mera inversione del pensiero greco" (*ibid.*, I, 605). Parimenti, Nietzsche non va inteso come l'oracolo inattuale che per figure ed enigmi ha indicato un incerto avvenire, destinato a non trovare mai un compimento effettuale nella storia: proprio nella misura in cui, per contro, la sua filosofia completa la metafisica moderna della potenza (e, insieme, l'oblio dell'essere che si avvia nel pensiero antico), va considerato come un pensatore massimamente attuale.

Il pensiero del nulla, in Nietzsche, è anzitutto la manifestazione perfetta del nichilismo che, come tale, e sotto questo nome, si affaccia

nella modernità europea in Jacobi, Jean Paul, Turgenev, Dostoevskij: “un movimento storico la cui interpretazione essenziale risiede in breve nell’asserzione ‘Dio è morto’. Ciò significa: il ‘Dio cristiano’ ha perso il suo potere sull’essente e sulla condotta degli uomini. Il ‘Dio cristiano’ è anche la rappresentazione eminente del ‘sovrasensibile’ e delle sue diverse interpretazioni, la rappresentazione degli ‘ideali’ e ‘norme’, dei ‘principi’ e delle ‘regole’, degli ‘scopi’ e dei ‘valori’ che sono stimati *‘al di sopra’* dell’essente, per dare all’essente in generale uno scopo, un ordine e - in breve - un senso” (Heidegger 1961, II, 33). Portare la riflessione nietzscheana all’altezza della tradizione di pensiero da essa criticata significa anzitutto ricostruirne il contesto storico, tracciare il decorso che presiede alla costituzione del nichilismo europeo come tale.

Aristotele, nel libro IX della *Metafisica*, concepisce l’essere come *dynamis* e come *enérgeia*; e l’umanesimo sofistico vede nell’uomo la misura di tutte le cose. È qui che, dal fondo di una tradizione immemorabile, prende a incubare il pensiero del nulla che si risolverà nel nichilismo. Tutta la riflessione ontologica viene ricondotta, dalla metafisica, alla riflessione sull’ontico, sull’essere disponibile per la volontà individuale; il soggetto diviene la misura ultima di tutte le cose, in quanto è all’autoevidenza del *cogito* che viene rimessa l’istanza di ultimo appello in ordine al problema dell’essere: vero è ciò che può essere preso per vero, e apparire conforme al principio di ragione inerente al *cogito* dei soggetti. In questo senso, “Descartes ha pensato anticipatamente il fondamento metafisico della modernità”, raccogliendo l’eredità nichilistica della metafisica antica e trasmettendola ai moderni, da Leibniz a Goethe sino al trascendentalismo kantiano che di tale istanza soggettivistica è una espressione paradigmatica. Da questo punto di vista, Nietzsche non è affatto estraneo al cartesianesimo, e la sua polemica contro Descartes nasce da un semplice fraintendimento. Come Descartes, Nietzsche pensa al vero come a ciò che vale per un soggetto (ciò che, alla fine, corrode dall’interno la nozione stessa di verità, sino a condurre all’affermazione della morte di Dio). Tutta la filosofia nietzscheana potrebbe anzi essere intesa come una ritrascrizione generalizzata del “non detto” della filosofia di Descartes: “soggetto”, come misura ultima della verità, divengono la corporeità e gli affetti, la “grande ragione del corpo”; la verità cartesiana come certezza in ordine alle rappresentazioni del *cogito* viene svolta coerentemente in senso convenzionalistico: verità non è che un’antica illusione, che per il lungo uso si è imposta come evidenza; e l’uomo come misura di tutte le cose, il filo conduttore umanistico-nichilistico che congiunge Descartes all’eredità del pensiero greco nella sofistica, diviene in Nietzsche - attraverso un oltrepassamento che è insieme compimento - il *Wille zur Macht* come riduzione della verità al valore, cioè da ultimo al volere - un volere che, riconoscendosi infine come tale, supera i vincoli restrittivi entro cui l’aveva mantenuto la tradizione umanistica, quelli di un soggetto autocosciente e antropologicamente determinato. Per questo, nonostante le apparenze contrarie, e l’effettiva critica della soggettività umanistica condotta dal pensiero dell’oltreuomo,

“dobbiamo intendere la metafisica di Nietzsche come Metafisica della soggettività” (*ibid.*, II, 199): cioè come “Metafisica della assoluta soggettività della volontà di potenza” (*ibid.*, 200).

Accogliendo il lascito della metafisica, Nietzsche può conferire una tonalità filosofica al nichilismo europeo attraverso la costituzione di una metafisica alternativa, per la quale la totalità dell'essere viene risolta nel *valore*. “Valere è una forma dell'essere. Il valore si dà solo in un esser-valido. Il problema del valore e della sua essenza si fonda sul problema dell'essere” (*ibid.*, 47). Attraverso il pensiero della volontà di potenza come misura ultima di tutte le cose, i valori vengono intesi da Nietzsche - che esplicita la portata dissolutiva del trascendentalismo kantiano - in quanto categorie, cioè come quelle strutture per il cui tramite la realtà diviene pensabile e organizzarle. Nel momento stesso in cui l'umanesimo si compie nella riduzione dell'essere a valore, i valori troppo umani sono destinati all'oltrepassamento, si impone cioè la trasvalutazione di tutti i valori precedenti, resa necessaria da ciò che appare oramai evidente per il nichilismo giunto a maturità, e che riconosce l'azione della volontà di potenza entro ogni agire, conoscere e valore dell'uomo.

II.2.3.3 Interpretazione del non detto nella sentenza di Nietzsche “Dio è morto”

Heidegger inserisce a pieno titolo Nietzsche nella storia della filosofia - ma solo per ravvisarvi il bagliore estremo di una tradizione che va oltrepassata. Come ogni soggettivismo, come ogni trascendentalismo, come ogni nichilismo, il pensiero di Nietzsche ha ridotto il problema dell'essere a quello della presenza, a ciò che appare e vien preso per valido da una volontà che vuole se stessa incondizionatamente. Proprio in questo quadro, la volontà di potenza ha potuto essere pensata sotto le categorie dell'estetico, perché l'arte (che Nietzsche interpreta platonicamente e schopenhauerianamente come illusione) è precisamente quel processo di derealizzazione tale per cui il mondo non diviene altro che la rappresentazione agli occhi di un soggetto (il quale a sua volta concepisce il vero semplicemente come conformità esatta delle rappresentazioni non alla cosa - come pretendeva la metafisica ingenua - ma al soggetto costituente - come diviene chiaro al trascendentalismo e al nichilismo). Pertanto, proprio in forza della sua coerenza teorica e della sua esemplarità storica, la filosofia nietzscheana viene ‘redenta’ da Heidegger solo per inserirla in una dialettica volta a un ulteriore oltrepassamento. Nietzsche, contrapponendo alla fede metafisica in un mondo vero l'esplicitazione della metafisica del valore, ne fa che capovolgere il platonismo, ossia la fallacia originaria da cui trae origine l'oblio dell'essere; “in realtà ogni rovesciamento di questo genere si risolve in un inconsapevole irretimento nella stessa cosa, divenuta irricognoscibile” (Heidegger 1950, 212). La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”, come compimento del nichilismo, è l'*ultima parola* della metafisica. Dopo l'apocalissi del pensiero della presenza, diviene pensabile di nuovo la differenza tra essere ed ente - dunque ridiviene praticabile un pensiero capace di portarsi di là dal nichilismo e dal

trascendentalismo. L'esegesi heideggeriana, che si polarizza sulla nozione di volontà di potenza come simbolo dell'attualità di Nietzsche, addita però una successività, il compito di un oltrepassamento della metafisica come nuovo obiettivo e nuovo inizio del pensiero.

Proprio questa posizione dialettica della filosofia nietzscheana nella storia della metafisica resta il termine di confronto con cui, in positivo o in negativo, si sono misurate le interpretazioni post-heideggeriane di Nietzsche. In che senso si può ricondurre l'intero pensiero di Nietzsche al *Wille zur Macht*, e collocarlo senza residui all'interno di una processualità storica che dal pensiero greco si protende verso il soggettivismo cartesiano, il trascendentalismo kantiano e le metafisiche della volontà di Schelling e di Schopenhauer? "Heidegger trascura completamente nella sua interpretazione dell' 'essenziale' della dottrina di Nietzsche il fatto che la terza e quarta parte dello *Zarathustra* si concludano con un rammemorare l'eternità. Questa eternità non è una preservazione della stabilità, bensì un eterno ritorno dell'identico nascere e trascorrere. Nell'interpretazione di Heidegger essa viene alla ribalta, quale eterno ritorno dell'identico, solo per il fatto che la volontà di potenza a partire dalla quale Heidegger interpreta unilateralmente la dottrina del ritorno, assimila, la stabilità costante di se stessa per un valore 'il più possibile nella stessa forma e misura'. La volontà tornerebbe così incessantemente come l'uguale a se stessa come uguale" (Löwith 1956, 232). "Per Heidegger il capovolgimento e la trasvalutazione nietzscheani significano qualcosa di meramente negativo, giacché ogni rovesciamento si muove nell'ambito del rovesciato. In virtù di questo rovesciamento compiuto da Nietzsche, alla metafisica non resterebbe che l'inversione della propria malaessenza, giacché la destituzione del soprasensibile eliminerebbe anche il mero sensibile e con ciò la loro differenza. Nello stesso Nietzsche tuttavia la soppressione del mondo Vero' non sfocia affatto nell'inessenzialità, bensì in un nuovo inizio, nel 'meriggio' che, quale attimo della perfezione di mondo e tempo, è un'eternità. Questa interpretazione data da Nietzsche stesso non impedisce tuttavia a Heidegger di sostenere che Nietzsche ha superato talmente poco la metafisica, vale a dire il platonismo cristiano, da rimanere anzi impigliato senza via d'uscita nella metafisica e nelle sue conseguenze nichilistiche, a causa del suo mero 'contro-movimento' rispetto al nichilismo" (*ibid.*, 230-31).

Le difficoltà immanenti al ridurre l'intera filosofia di Nietzsche a una metafisica della volontà di potenza costituiscono una delle maggiori obiezioni alla lettura heideggeriana. E anzitutto il pensiero dell'eterno ritorno sembra contrastare con una simile interpretazione a senso unico. Oltre a Löwith, che si opporrà sistematicamente a questa esegesi (cfr. l' "Interpretazione del non detto nella sentenza di Nietzsche 'Dio è morto' ", 1953, e "Le lezioni di Heidegger su Nietzsche", 1962), sarà un allievo di Husserl, Eugen Fink, a sottolineare di nuovo l'irriducibilità del pensiero dell'eterno ritorno a una dialettica storica della volontà di potenza (cfr. *La filosofia di Nietzsche*, 1960): per Heidegger, volontà di potenza, eterno

ritorno e oltreuomo divengono semplici espressioni di un momento culminante della storia europea, mentre in tutta evidenza è possibile ravvisare, a partire dall'idea di ritorno, una dimensione cosmica che, gettando un ponte tra storico e metastorico, superi la determinazione della soggettività e del valore impostasi nelle metafisiche della modernità. Nietzsche non sarebbe allora il portavoce terminale della metafisica, ma un primo tentativo di uscirne - il primo filosofo dell'avvenire.

II.2.4 Il secondo dopoguerra

II.2.4.1 Esistenzialismo e cristianesimo

Nell'immediato dopoguerra si assiste a una prosecuzione di alcuni temi delineati negli anni Trenta: e segnatamente la discussione del pensiero nietzscheano nel quadro dell'esistenzialismo (con particolare riferimento alla coppia Nietzsche-Kierkegaard, che era già stata messa in rilievo da Jaspers e da Löwith) e della riflessione cristiana, spesso con intonazioni esistenzialistiche.

Riproporre l'attualità del binomio Nietzsche-Kierkegaard significa, in questo periodo, sottolineare la dimensione antropologica della filosofia nietzscheana. E sono precisamente le opere del cosiddetto 'periodo di mezzo' (da *Umano troppo umano* alla *Gaia scienza*) a passare in primo piano rispetto allo *Zarathustra* e ai frammenti del *Wille zur Macht*, che avevano polarizzato l'esegesi nel periodo prebellico. Largamente seguita, questa corrente è esemplata da opere come *Nietzsche. Un approccio* di J. Laurin, *La filosofia nietzscheana dell'umano-troppo-umano* di H. Scheck, uscite entrambe nel 1948, e *Kierkegaard e il seduttore* di W. Rehm, apparsa l'anno successivo. Ma il libro più indicativo di un tale orizzonte è *Nietzsche. Esistenzialismo e volontà di potenza* di Ludwig Giesz (1950). Il concetto-guida che orienta l'intera analisi di Giesz è l'idea secondo cui Nietzsche, con nozioni quali oltreuomo, volontà di potenza, eterno ritorno, non proponesse tanto un moto ascendente orientato verso una trascendenza metastorica e meta-antropologica, ma piuttosto un auto-oltrepassamento dell'uomo, cioè una idea rinnovata di umanità tale però da collocarsi rigorosamente entro una immanenza storico-mondana; ed è così che, per Giesz, Nietzsche seppe condurre a un dialogo reciproco due correnti tanto eterogenee come il positivismo e l'esistenzialismo - unificate però da un comune sguardo antropologico. "In seguito alla riduzione della questione dell'unità problematica tra mondo e uomo - il quale nella totalità dell'essere non è che frammento, casualità ed enigma, all'unico aspetto della volontà di potenza intesa come autosuperamento soggettivo, Giesz può spiegare che il rapporto tra sovra-uomo, volontà di potenza ed eterno ritorno non costituisce 'affatto un problema', ché anzi essi si accordano e si completano a vicenda nel migliore dei modi [...]. Se però la dottrina dell'eterno ritorno esprimesse in realtà soltanto la struttura della dialettica dell'autosuperamento (= volontà di potenza) in una dimensione temporale-cosmica e fondasse il circolare tempo universale dell'eterno ritorno nella riflessività soggettiva dell'autosuperamento [...], non si comprenderebbe perché siano state necessarie cinquecento pagine per portare a compimento l'ultima delle

metamorfosi e finalmente, dopo il fallimento di ogni andare e oltrepassare, ‘volare verso il cielo eterno’ “ (Löwith 1956, 229). Come ricorda ancora Löwith, un approccio antropologico volto a rintracciare in Nietzsche essenzialmente uno psicologo è pure quello proposto nello stesso anno di pubblicazione del lavoro di Giesz, “in modo molto meno convincente”, dall’americano Walter Kaufmann nel suo libro *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*. E per contro, sempre nel quadro di una lettura esistenzialistica, ma orientata da presupposti heideggeriani (dunque consapevole dei limiti metafisici di un riduzionismo soggettivistico-antropologico), si colloca lo studio di W. Sturve *La filosofia moderna come metafisica della soggettività: Kierkegaard e Nietzsche* (1949): Kierkegaard e Nietzsche sono effettivamente i due autori che con maggiore determinazione hanno inteso portare a compimento il processo di emancipazione della soggettività avviatosi con la filosofia moderna; ma con questo non hanno fatto che esplicitare le aporie del concetto di emancipazione e di soggettività: “Questa emancipazione [...] non condusse a un nuovo essere, bensì, ciò che lascia sgomenti, verso un nulla sempre crescente, che Kierkegaard interpreta come ‘malattia mortale’, e Nietzsche come ‘nichilismo’ “ (Sturve 1949, 327).

Le implicazioni del nichilismo europeo di fronte al problema del *cristianesimo*, analogamente a quanto accade per l’esistenzialismo, sono profondamente debitorie delle letture di Jaspers e di Löwith. In particolare, l’esegesi nietzscheana di Jaspers ha un valore, se non inaugurale, certo rilevante per il modo in cui la filosofia della morte di Dio viene ora commisurata con gli esiti della riflessione teologica. Indicativa in questo senso è la conferenza *Nietzsche e il cristianesimo* pronunciata il 12 maggio 1938, e ripubblicata in volume nel 1946 - dove Jaspers, coerentemente con l’interpretazione tracciata nel *Nietzsche-Buch*, ravvisa nella riflessione nietzscheana un bisogno di trascendenza che si esplicita nella polarità fra “una ostilità contro il cristianesimo come effettività” e “un effettivo legame con il cristianesimo come esigenza” (Jaspers 1946, 9). Questa medesima dialettica irrisolta era stata del resto puntualizzata a suo tempo da Löwith in *Da Hegel a Nietzsche* (1944) e in *Significato e fine della storia* (1949). dove però - come si è visto - il rapporto con il cristianesimo in Nietzsche viene concepito piuttosto in termini di contraddizione, irrisolta, tra un rigoroso pensiero dell’eterno ritorno che revoca qualsiasi teleologia, e la sopravvivenza di una istanza escatologica che non riesce a uscire dalle dimensioni della storia della salvezza.

La lista delle interpretazioni del rapporto di Nietzsche con il cristianesimo è comunque fitta e, dagli anni Quaranta, si protende sino agli anni Sessanta; basti, qui un semplice elenco: *Nietzsche e l’ethos cristiano* di Paul Wolff (1940, 2ª ed. 1946); *Friedrich Nietzsche* del teologo svizzero Walter Nigg (1942: qui Nietzsche è visto come uno dei più significativi rappresentanti della coscienza religiosa moderna, insieme a Kierkegaard, Dostoevskij e Van Gogh); *L’ateismo di Nietzsche e il cristianesimo* di Bernhard Zelte (1958, dove la morte di Dio è concepita

come una conseguenza del pensiero dell'oltreuomo: "poiché l'uomo sarà Dio, non ci dev'essere alcun Dio"); *Fede cristiana e onestà intellettuale. Uno studio di filosofia della religione su Nietzsche* di Gerd-Günter Grau, uscito nello stesso anno dello studio di Zelte. E, venendo agli anni Sessanta, in un clima culturale mutato, e lontano dalle iniziali intonazioni esistenzialistiche proprie al confronto tra Nietzsche e il cristianesimo - E. Biser, "Dio è morto." *La distruzione nietzscheana della coscienza cristiana*, 1962; Hans Blumenberg, *La legittimità del moderno*, 1966; Paul Tillich, "Essere e senso", 1969.

II.2.4.2 Il problema dell'irrazionalismo

Che il Nietzsche rilevante per questo periodo non sia tanto il pensatore dal *Wille zur Macht*, ma piuttosto l'antropologo, lo psicologo o il teologo senza Dio, è l'espressione indiretta di un disagio della cultura tedesca di fronte a un filosofo il cui nome, a torto o a ragione, era stato strettamente associato alla ideologia nazionalsocialista. E in effetti, nonostante la mole di studi, è certo che il secondo dopoguerra ha visto, in Germania, un calo di interesse intorno alla figura di Nietzsche, come sintomo di una rimozione superata solo in tempi relativamente recenti (la figura e la filosofia di Nietzsche sono ritornate al centro dell'attenzione in Germania attraverso un *détour*, quello delle esegesi nietzscheane in altri paesi: Stati Uniti, Italia e, soprattutto, Francia). Indicativo della situazione esegetica nell'immediato dopoguerra è il *pamphlet* di Otto Flacke, *Nietzsche. Sguardo retrospettivo su una filosofia* (1946), condotto con stile diffamatorio, di modo che l'eterno ritorno diventa una dottrina deterministica e - di là da qualsiasi evidenza cronologica - "non ci può essere alcun dubbio sul fatto che Nietzsche è corresponsabile degli orrori del periodo hitleriano".

Ma non tanto queste occasionali chiamate di correo si propongono all'interesse retrospettivo di una rassegna bibliografica, quanto piuttosto la duratura e non occasionale requisitoria che contro Nietzsche come apologeta indiretto dell'aggressività imperialista redasse György Lukács. Quella di Lukács (Budapest 1885-1971) è una condanna densa di significato per più motivi: anzitutto per il prestigio intellettuale del filosofo ungherese (che ha lasciato opere importanti per l'estetica e per la filosofia, sia nel periodo premarxista, sino al 1919: come *Il dramma moderno*, 1908; *L'anima e le forme*, 1911; *Teoria del romanzo*, 1916; sia nel periodo marxista; come *Storia e coscienza di classe*, 1923; *Goethe e il suo tempo*, 1947; *Il giovane Hegel*, 1948; *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, 1953; *La distruzione della ragione*, 1954; *Contributi alla storia dell'estetica*, 1954). In secondo luogo, l'interesse critico di Lukács nei confronti di Nietzsche non è semplicemente dettato dalle circostanze politiche immediate, ma si appoggia a una complessiva visione della storia e della cultura, che coglie nella modernità artistica e filosofica i segni di una decadenza tale per cui il pensiero e l'ambito estetico-espressivo si fanno manifestazioni crescentemente subalterne di una politica di potenza industriale e capitalistica. Di qui il protratto rapporto polemico con Nietzsche (cfr. "Nietzsche come precursore della estetica fascista" e "Il fascismo tedesco e Nietzsche", 1934; "Nietzsche come

iniziatore dell'irrazionalismo imperialistico", che è l'ampio terzo capitolo della *Distruzione della ragione; Da Nietzsche a Hitler, ossia l'irrazionalismo nella politica tedesca*, (1966). Infine, il prestigio culturale di Lukács ha imposto una sorta di protratta censura all'interesse delle sinistre nei confronti di Nietzsche.

Come è stato notato da più parti (ma per una disamina puntuale cfr. M. Montinari, "Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács", 1982), quella di Lukács è una lettura che, nella preoccupazione di ricondurre il pensiero di Nietzsche a un contesto storico determinato e a un reticolo di conseguenze attuali e non mediate, costituisce il rovescio speculare dell'esegesi nazista di Nietzsche. Come per Baeumler, anche per Lukács il vero Nietzsche è il pensatore del *Wille zur Macht* in quanto espressione del dominio imperialistico dell'uomo sull'uomo e diffamazione di ogni tentativo volto alla trasformazione in senso egitario dell'ordine sociale esistente. Nel suo tentativo di attualizzazione senza riserve del pensiero nietzscheano, Lukács deve però presto spostare la propria analisi sul piano presuntivo delle intenzioni: il Nietzsche di Lukács avrebbe tenuto un atteggiamento denigratorio nei confronti di idee e di movimenti che di fatto non conobbe (a quanto risulta, Nietzsche venne a sapere qualcosa del socialismo di Lassalle, Lothar Bucher e Georg Herweg attraverso Cosima Wagner; pare poi che, nel 1875, a Basilea, avesse conversato con un seguace di Proudhon; di Marx sapeva al più il nome). È così che Lukács condanna Nietzsche non solo per quello che ha detto, ma anche per quello che avrebbe potuto dire se avesse avuto una conoscenza meno episodica del socialismo e del marxismo.

Altrove poi (per esempio quando Nietzsche è considerato come un *critico da destra* della politica di Bismarck) la requisitoria lukácsiana si appoggia a documenti rivelatisi inattendibili (in particolare una lettera che sappiamo con certezza essere stata falsificata dalla sorella). Ma non è tanto nei singoli capi d'accusa che va ricercata la *pointe* della diffamazione di Nietzsche nella *Distruzione della ragione*. Come Heidegger, Lukács compie una poderosa opera di riduzione del pensiero di Nietzsche, collocandolo entro un decorso involutivo che vede la filosofia moderna come espressione di un crescente *irrazionalismo* che dall'ultimo Schelling, attraverso Schopenhauer e Kierkegaard, conduce a Nietzsche e di lì a Heidegger e a Hitler. Questo processo entropico viene visto sotto la forma di una *decadenza* - che per Lukács assume il volto di una crisi irreversibile della coscienza borghese della modernità, che nell'arte volge le spalle al realismo per sfociare in fenomeni di degenerazione (Proust, Joyce), e che nella filosofia si presenta come fuga nella religione, nel misticismo e nell' 'altro' dalla ragione. Così, in Nietzsche tutto è mito, tutto è declino rispetto alla razionalità dell'Illuminismo e dell'Idealismo.

L'ambigua categoria di "irrazionalismo", con cui Lukács compendia una intera stagione di pensiero, era destinata a far scuola. Qui le contraddizioni del Moderno non vengono riportate a una dialettica storica di cui si deve rendere ragione, ma sono gettate da un canto, come semplice esito della falsa coscienza e dell'autoinganno ideologico di un

ceto intellettuale compromesso con il capitalismo e il fascismo. Tanto più illuminante appare, da questo punto di vista, l'analisi che, sul finire della guerra, Theodor Wiesengrund Adorno (Francoforte 1903 - Visp, Svizzera 1969) aveva dedicato a Nietzsche nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1944), scritta in collaborazione con l'altro maggiore esponente della Scuola di Francoforte, Max Horkheimer (Stoccarda 1895 - Norimberga 1973). Adorno, che non può essere sospettato di simpatie "irrazionalistiche" (si pensi ai suoi attacchi alla filosofia di Heidegger in *Gergo dell'autenticità*, 1964; e cfr. anche la prima sezione della *Dialettica negativa*, 1966), si avvale tuttavia di una concezione della razionalità e della dialettica più sfumata di quella a cui si appoggia Lukács. Non esiste una alternativa netta tra l'irrazionalità fascista e il corso maggiore della razionalità dialettica dell'Illuminismo e dell'Idealismo. Da questo punto di vista, il progetto dell'Illuminismo non è venuto meno per opera dell'irrazionalismo, né attende di compiersi come socialismo realizzato in un momento storico e in una società concreta; piuttosto, lo stesso "irrazionalismo", la politica di potenza del fascismo e il capitalismo del mondo industriale, dei media e della società amministrata, sono una realizzazione, per quanto perversa, del progetto dell'Illuminismo e della dialettica hegeliana. La dicotomia tra razionalità e irrazionalismo va collocata piuttosto all'interno della stessa ragione, che è in se stessa duplice e divisa; e di fronte allo scacco della razionalità dialettica nei suoi tentativi di attualizzazione storica (scacco che consiste nel fatto che essi sono *troppo* riusciti, si sono cioè attuati rivelando implicazioni inespresse) conviene piuttosto seguire le vie di una dialettica negativa, che si sottragga a qualsiasi tentativo di piena attuazione (che risulterebbe irrevocabilmente totalitaria: "il tutto è falso": così suona la celebre ritrascrizione adorniana dell'idea di Hegel secondo cui la verità risiede solo nella totalità del sapere assoluto). Di queste aporie immanenti Nietzsche non sarebbe stato semplicemente l'irriflesso sintomo, bensì anche l'analista privo di illusioni (cfr. in particolare il secondo *excursus* della *Dialettica dell'Illuminismo*: "Juliette, ossia Illuminismo e morale": come Sade e tutti i pensatori radicali della Modernità, Nietzsche avrebbe visto ciò che l'ideologia borghese dell'Illuminismo tende a nascondere, e cioè che la *Aufklärung* è al tempo stesso, nel suo richiamo alla ragione, emancipazione e mistificazione, arma opposta ai vincoli della tradizione, ma anche mezzo nelle mani dei "grandi artisti del governo", che attraverso la razionalizzazione consolidano e giustificano le forme del dominio dell'uomo sull'uomo).

Questa immagine richiama, almeno in parte, l'esame delle implicazioni politiche del pensiero nietzscheano condotto da Thomas Mann (Lubecca 1875 - Zurigo 1955). Mann, che negli anni Trenta aveva segnalato l'improponibilità di una lettura regressivo-totalitaria della filosofia di Nietzsche, tornò su questo tema nel 1948 con il saggio *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*. La riflessione nietzscheana appare destituita di possibili valenze politico-ideologiche immediate, in quanto si esercita (al pari di quella di Schopenhauer e di

Wagner) entro un dominio essenzialmente *estetico* - volto cioè a riconoscere le possibilità e soprattutto le impossibilità dell'arte nel mondo moderno. La stessa guerra, quale appare nel testo nietzscheano, va spogliata di qualsiasi pretesa concreta; la *grosse Politik* nietzscheana non è l'immagine dello scontro imperialistico tra potenze per il dominio del mondo, ma piuttosto un richiamo alla interna contesa che Eraclito pone alla base della propria filosofia del divenire. Questa duplicità del mondo, della natura umana e della ragione si sviluppa in Nietzsche come dialettica del tragico, che si concretizza in immagini estetiche. Ed è soprattutto nel romanzo *Doktor Faustus* (1949) che Mann esplicita appieno questa prospettiva, sottesa del resto non solo alla sua riflessione saggistica, ma alla sua intera poetica. La vicenda di Adrian Leverkühn, il musicista che impersona Schönberg ma anche Nietzsche, raccontata dal suo alter ego, l'amico d'infanzia e compagno di studi Serenus Zeitblom (esponente dell'umanesimo liberale tedesco), descrive una parabola esistenziale in cui si esempla la duplicità immanente allo spirito - e allo spirito tedesco in particolare: l'umanesimo come richiamo allo spirito e ai suoi valori, e *insieme* come impulso faustiano a emanciparsi dalla tradizione, così da esplicitare i *penchants* demoniaci e totalitari dello spirito. Questa condizione bifronte è tanto più forte nell'artista - di qui il richiamo alla portata estetica della filosofia di Nietzsche - che, nella modernità, si vede privato di quella organica partecipazione ai valori della comunità e della tradizione, e scivola verso la *bohème* e la malattia, come forme perverse in cui può trovare realizzazione la grande arte, una volta che le siano precluse le vie della salute borghese di Goethe e di Beethoven. "Non deve essere", così suona il commento di Zeitblom alla composizione musicale di Leverkühn *Lamentatio Doctoris Fausti*, "il bene, la gioia, la speranza non devono essere, vengono ritirati, si devono ritirare. Questo 'ahimè, non dev'essere', è quasi un'indicazione, una didascalia musicale sopra i tempi corali e strumentali della *Lamentatio Doctoris Fausti*, ed è conchiuso in ogni battuta e in ogni cadenza di questo 'inno alla tristezza'. Non vi è dubbio che fu scritto col pensiero rivolto alla Nona di Beethoven come contrapposto nel più malinconico significato della parola" (Mann 1949, 571; per una analisi, cfr. Givone 1988).

Il riscatto essenzialmente estetico della filosofia di Nietzsche risuona, sebbene con una tonalità volta maggiormente a segnalare l'incommensurabilità tra filosofia ed effettualità politica, anche nel saggio di Gottfried Beno (1886-1956) "Nietzsche cinquantanni dopo" (1950): "Adesso vengono a dire che Nietzsche è politicamente pericoloso. Ma questo è un punto di vista che vale per i politici. Sono persone che, quando si danno alla retorica, si nascondono dietro alle idee delle persone intelligenti, senza peraltro capirle. Che ne poteva Nietzsche se poi i politici hanno confrontato la loro immagine a lui? Nietzsche lo prevede, e nel giugno '84 scrisse alla sorella di inorridire al pensiero di coloro che - gratuitamente e del tutto inappropriatamente - si sarebbero richiamati alla sua autorità. Più avanti disse che avrebbe voluto recintare i suoi pensieri - così che nel suo giardino non venissero a pascolare maiali e

ideali" (ivi, 482).

II.3 Dal 1960 a oggi

II.3.1 Filosofia della tragedia. Bell'esistenzialismo alla Nietzsche-Renaissance

Per molti aspetti, la fortuna di Nietzsche in Francia nel secondo dopoguerra è affine alla ricezione tedesca. È anzitutto l'esistenzialismo, nelle sue diverse modulazioni, a orientare l'esegesi nietzscheana: filosofo del paradosso, pensatore 'privato' ed extra-universitario, Nietzsche appare qui come il teorico del *tragico*, che oppone all'arte dialettica della mediazione l'irriducibilità delle scelte. All'origine di questa visione (oltre che le esegesi nietzscheane degli studiosi tedeschi, e in particolare di Jaspers, i cui due lavori principali su Nietzsche furono tradotti in francese nel 1949 e nel 1950) sta la riflessione di Lev Chestov (Kiev 1866 - Parigi 1938). Di origine russa, Chestov si trasferì in Francia nel 1920, dove insegnò nell'Istituto per gli studi slavi; autore di libri come *L'idea del bene in Tolstoj e Nietzsche* (1900), *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche* (1903), *Kierkegaard e la filosofia esistenziale* (1936), *Atene e Gerusalemme* (1938), Chestov aveva spinto l'esistenzialismo, seguendo le linee del pensiero di Kierkegaard, di Nietzsche e di una peculiare lettura della religiosità ebraica, in un senso fortemente antirazionalistico: la filosofia dell'esistenza può giungere alla propria pienezza solo emancipandosi dai residui greco-logistici del pensiero occidentale, e portandosi verso una teoria del paradosso e, precisamente, della tragedia. È in questa peculiare accezione dell'esistenzialismo (di cui si trovano chiare testimonianze in un clima culturale diffuso nel dopoguerra, come nell'opera romanzesca e saggistica di Albert Camus (1913- 1960), che aveva dedicato un saggio a Nietzsche, raccolto nel 1951 in *L'uomo in rivolta*) che si inscrivono pure le esegesi nietzscheane di Jean Wahl (1888-1974). La filosofia di Wahl, in cui confluiscano apporti eterogenei (esistenzialismo, fenomenologia, dialettica), si era esercitata anzitutto in una lettura di Hegel volta a radicalizzare il problema della contraddizione alla luce delle indicazioni della filosofia dell'esistenza (cfr. in particolare *L'infelicità della coscienza nella filosofia di Hegel*, 1929), in conformità con le letture hegeliane che in quegli anni andavano elaborando altri filosofi francesi, come Alexandre Kojève (1900-1968) e Jean Hyppolite (1908-1968). Questa medesima *démarche* esegetica si ritrova, *a fortiori*, nelle opere che - specie sotto l'influenza del *Nietzsche-Buch* di Jaspers - Wahl dedicò alla filosofia nietzscheana (problema della tragedia e del paradosso, rapporto Nietzsche-Kierkegaard ecc.; cfr. "Il 'Nietzsche' di Jaspers", 1950; *Il penultimo pensiero di Nietzsche*, 1961; "Ordine e disordine nel pensiero di Nietzsche", 1964).

Ma la filosofia della tragedia, se spinta sino alle sue implicazioni più radicali, può risolversi in una prospettiva parodistica. Sfumature di questo tipo sono già registrabili nelle esegesi nietzscheane di Georges Bataille, di cui si è detto (v. *supra*, II.2.2.3): il culmine nel negativo, la contraddizione insanabile, lo sperpero contrario a ogni legge di economia e di ragione, si scioglie nel riso (il riso degli dei o dell'oltreuomo, che ha superato i

vincoli umani troppo umani). Lo sviluppo tematico di questa prospettiva sta al centro degli scritti, fortemente impregnati di spirito nietzscheano, del letterato e saggista francese Pierre Klossowski (n. 1905) (cfr. in particolare *Sade prossimo mio*, 1947; *Un sì funesto desio*, 1963; “Oblio e anamnesi nell’aspettanza vissuta dell’eterno ritorno”, 1964; *Nietzsche e il circolo vizioso*, 1968; Klossowski è stato inoltre il traduttore francese dei due volumi heideggeriani su Nietzsche). La filosofia nietzscheana, nei suoi pensieri fondamentali (oltreuomo, morte di Dio, eterno ritorno), non è l’espressione di una dottrina razionale, ma piuttosto di una volontà paradossale, di un ‘complotto’ e di una parodia rivolta contro la ragione e le sue forme pratiche (identità personale come *principium individuationis*, certezza della coscienza, responsabilità ecc.). “La morte di Dio (del Dio garante dell’identità dell’io responsabile) apre all’anima tutte le sue possibili identità, già apprese nelle diverse *Stimmungen* dell’anima nietzscheana; la rivelazione dell’eterno ritorno apporta come necessità le realizzazioni successive di tutte le identità possibili: ‘in fondo, io sono tutti i nomi della storia’ - infine: ‘Dioniso e il Crocifisso’ “ (1964,228).

II.3.1.1 Attivo e reattivo. La trasvalutazione nietzscheana del nichilismo nella interpretazione di Gilles Deleuze

L’espressione più ricca dell’atteggiamento esegetico inaugurato da Bataille-Klossowski è però la monografia di Gilles Deleuze *Nietzsche e la filosofia* (1962). Nato a Parigi nel 1925, Deleuze si è occupato inizialmente di filosofia inglese facendo convergere gli esiti della riflessione anglosassone con gli apporti vitalistici del bergsonismo francese e con il materialismo di Spinoza. Questa confluenza trova il proprio punto focale nella filosofia nietzscheana: l’empirismo conduce una critica sistematica della ontologia della sostanza, pensa la conoscenza come aggregarsi di percezioni mutevoli e non come il riconoscimento di essenze stabili; alla nozione di sostanza si sostituisce piuttosto (seguendo la prospettiva di Bergson), quella di flusso o di slancio vitale, il divenire della vita come energia creatrice che, alla fine, prende il posto delle vecchie essenze metafisiche; qui tuttavia non si assiste a una riproposizione dell’umanismo, tale per cui una volta oltrepassata la visione metafisica del mondo si instaura un prospettivismo nichilistico in cui l’uomo è misura di tutte le cose. Ciò che si afferma come vita e come flusso non è la coscienza umana, l’uomo come punto ultimo di riferimento per una gerarchia dei valori - bensì piuttosto una vitalità impersonale e “affermativa”, più radicale e originaria di quanto non sia la coscienza (che è, viceversa, seguendo le indicazioni di Nietzsche; una potenza reattiva, volta a negare la vita invece di glorificarla),

Proprio l’affermazione della vita, il “dire di sì” nietzscheano, sta alla base del pensiero tragico quale lo intende Deleuze, che in ciò insieme prosegue e supera il problema della tragedia e del paradosso nell’esistenzialismo. Il primo punto essenziale del tragico secondo Nietzsche è qui riconosciuto nella contrapposizione fra la dialettica come tentativo di mediare le contraddizioni e la tragedia come rifiuto della mediazione. “L’oltreuomo si dirige contro la concezione dialettica

dell'uomo, e la trasvalutazione contro la dialettica dell' appropriazione o della soppressione dell'alienazione. L'anti-hegelismo attraversa l'opera di Nietzsche" (Deleuze 1962, 9). Rifiutare la mediazione, tuttavia, non significa piombare nel pessimismo dell'uomo che si vede privato di vie d'uscita, che non riesce cioè a sormontare il negativo; più radicalmente, la contraddizione, come elemento proprio della dialettica - che si appoggia al negativo per costruire l'affermazione come negazione della negazione - non fa parte, per il Nietzsche interpretato da Deleuze, della tragedia, ma piuttosto del dramma (il cristianesimo, Wagner, Schopenhauer, nel loro pessimismo e nella loro negazione della vita sarebbero essenzialmente movimenti drammatici e *non* tragici)» La tragedia non è negazione della negazione (: contraddizione dialettica), bensì affermazione, che non si basa sul superamento del negativo, ma sulla accettazione del divenire esistenziale che qui non si vuole conciliare o mediare, sia che viene assunto nella sua atomistica molteplicità - così che, se ti cuore della contraddizione si trova il dramma il negativo e il risentimento, la filosofia della tragedia appare piuttosto come un pensiero gioioso. Secondo Nietzsche, "Eraclito è il pensatore tragico [...] è colui per il quale la vita è radicalmente innocente e giusta. Comprende l'esistenza a partire da un *istinto di gioco*, fa dell'esistenza un *fenomeno estetico*, non un fenomeno morale o religioso" (*ibid.*, 27); "Non si è mai capito, secondo Nietzsche, che cosa sia il tragico: tragico = gioioso" (*ibid.*, p. 41).

È alla luce di questa peculiare maniera di porre la filosofia della tragedia che Deleuze interpreta le nozioni di volontà di potenza e di eterno ritorno. Ciò su cui più si è equivocato, nella volontà di potenza, è l'idea che con essa Nietzsche intendesse qualcosa come "volere il potere", "esercitare il dominio". Ma questo è precisamente il carattere delle precedenti teorie della volontà, che Nietzsche rifiuta; l'idea di Hobbes di un *bellum omnium contra omnes* a cui solo la volontaria sottomissione a un sovrano può por termine; l'idea hegeliana del rapporto dialettico tra signoria e servitù; l'idea schopenhaueriana della volontà universale, secondo la quale il carnefice riconosce nella vittima la propria stessa volontà, e non può che commiserarlo, con una compassione il cui esito ultimo è la *noluntas*, la rinuncia e la negazione del volere. In tutte queste concezioni, la volontà è vista, alla fine, come un flusso unico, che si può perdere o conquistare, e che, nella sua potenza essenzialmente distruttiva, va negata (di qui l'origine del risentimento, degli ideali cristiani e degli ideali ascetici; donde la stessa nascita della coscienza come istanza di negazione, autolimitazione, repressione: "la coscienza è essenzialmente reattiva" (*ibid.*, 47). "Che cos'è attivo? tendere alla potenza" (*ibid.*, 48). Coerentemente con la propria filosofia della tragedia, Nietzsche non pensa alla volontà come a un insieme unitario - uno sguardo terribile che non possiamo sostenere, una pulsione drammatica e distruttiva che vuole il dominio, e che si può soltanto negare; volontà di potenza è piuttosto volere il molteplice, dunque l'affermazione; nella filosofia nietzscheana della volontà il volere unico della metafisica si sfalda in una pluralità di forze in lotta fra loro, che si affermano come tali proprio misurandosi

antagonisticamente, così da oltrepassare sia la ontologia della sostanza, sia le filosofie nichilistiche della volontà unica, dell'uomo come misura di tutte le cose, della riduzione dell'essere al valore. In tal senso, il *Wille zur Macht* nietzscheano non è il compimento del nichilismo europeo, ma piuttosto un nuovo inizio. "La filosofia della volontà secondo Nietzsche deve sostituire la vecchia metafisica: la distrugge e l'oltrepassa. Nietzsche ritiene di aver fatto la prima filosofia della volontà" (*ibid.*, 95). Proprio nella misura in cui un simile volere non muove da una mancanza di forze, a cui vuole sopperire - compiendo il lavoro del negativo - attraverso l'esercizio della potenza, ma piuttosto si appoggia alla propria affermatività, la filosofia nietzscheana non avrebbe nulla a che fare con le metafisiche della volontà che l'hanno preceduta. Non tanto la volontà vuole la potenza, ma piuttosto: la potenza (la molteplicità, raffermitività) si vuole attraverso il *Wille zur Macht* "la potenza è ciò che vuole nella volontà. La potenza è nella volontà l'elemento genetico e differenziale. Per questo la volontà di potenza è essenzialmente creatrice" (*ibid.*, 96-7).

L'atteggiamento nietzscheano, più che verso un rifiuto acefalo della razionalità, si muove nella direzione di una realizzazione del pensiero critico, che riconosce alla fine gli autoinganni e la negatività radicati nella immagine razionalistica del pensiero. "Ci si sbaglia di grosso sull'irrazionalismo, quando si crede che questa dottrina opponga alla ragione qualcosa che non sia pensiero: i diritti del dato, del cuore, del capriccio o della passione. Nell'irrazionalismo non si tratta d'altro che del pensiero, non si tratta d'altro che di pensare. Ciò che si oppone alla ragione è il pensiero stesso; ciò che si oppone all'essere ragionevole è il pensatore stesso. Visto che la ragione si occupa di raccogliere e esprimere i diritti di ciò che sottomette il pensiero, il pensiero riconquista i propri diritti e si fa legislatore contro la ragione" (*ibid.*, 107). Principio della critica non saranno più le istanze reattive della coscienza e della ragione, ma raffermitività della volontà di potenza, che non ratifica i valori trasmessi, ma ambisce piuttosto a crearne di nuovi attraverso un movimento di trasvalutazione; per Nietzsche, "pensare è giudicare, ma giudicare è valutare e interpretare, è creare valori. Il problema del giudizio diviene quello della giustizia, della gerarchia" (*ibid.*); "lo scopo della critica: non i fini dell'uomo o della ragione, ma, alla fine, l'oltreuomo, l'uomo superato, oltrepassato; nella critica non si tratta di giustificare, ma di sentire altrimenti: un'altra sensibilità" (*ibid.*, 108).

II.3.2 Nietzsche, Freud, Marx. La critica dell'ideologia e il problema della demitizzazione

II.3.2.1 Sviluppi della Nietzsche-Renaissance

Il libro di Deleuze è l'espressione di un cambiamento di tono. Almeno per certe aree linguistiche, la filosofia di Nietzsche appare ormai sgravata dalle implicazioni negative che ne avevano decretato il declino nell'immediato dopoguerra. Alla rinascita in grande stile di un interesse per Nietzsche contribuiscono del resto, in questo periodo, varie circostanze, come la pubblicazione dei due volumi del *Nietzsche heideggeriano* (1961) e, fatto forse ancora più rilevante, l'edizione critica

delle opere di Nietzsche (1964 e ss.), curata da Giorgio Colli e da Mazzino Montinari sulla base dei manoscritti conservati nel Nietzsche-Archiv di Weimar, volta a emendare definitivamente il testo nietzscheano dalle falsificazioni apportate da Elisabeth Forster. Una chiara testimonianza di questo mutato atteggiamento è il convegno filosofico internazionale di Royaumont (luglio 1964) dedicato a Nietzsche, a cui presero parte, oltre ai maggiori interpreti nietzscheani delle generazioni precedenti (Löwith, Wahl, Klossowski, nonché un esponente di primo piano dell'esistenzialismo francese, Gabriel Marcel, e Jean Beaufret, il traduttore francese di Heidegger), Gilles Deleuze, Michel Foucault e Gianni Vattimo, ai quali si devono alcune tra le principali esegesi nietzscheane degli ultimi trent'anni. In questo stesso periodo, Jean Granier dedica a Nietzsche un importante studio, che esprime per molti aspetti questa nuova sensibilità,

Il problema della verità nella filosofia di Nietzsche, 1966 (e cfr., dello stesso, *Nietzsche, vita e verità*, testi raccolti e commentati, 1977; "Lo statuto della filosofia secondo Nietzsche e Freud", 1979; *Nietzsche*, 1982), dove il pensiero nietzscheano viene inteso come una forma di metafilosofia, che comprende insieme la critica delle illusioni epistemiche intorno alla verità, e la ricerca eli una forma di saggezza umana non garantita dal richiamo all'evidenza ultima (e ormai incredibile) del vero. (Ma, in questo stesso periodo, si vedano pure, oltre al libro di Fink di cui si è detto, Joan Stambaugh, *Ricerche sul problema del tempo in Nietzsche*, 1959; Christophe Baroni, *Nietzsche educatore, Dall'uomo al superuomo*, 1961; Arthur C. Danto, *Nietzsche come filosofo*, 1965; Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. La sua filosofia del presente*, 1971).

II.3.2.1.1 Ricoeur e Habermas. Nietzsche, il cartesianesimo, la riflessione

Quali sono i motivi che guidano questa rinascita di interessi nietzscheani, oltre a quelli (puramente negativi) dell'attenuarsi delle pregiudiziali ideologiche nei suoi confronti? Il libro di Deleuze indicava già un elemento importante, e destinato a svilupparsi nei decenni successivi, quello di un pensiero affermativo tale per cui la critica della tradizione e dei pregiudizi non si risolve in mera negatività. Questo tratto anticipatore è l'altro volto di una immagine di Nietzsche che si diffonde in questi anni, di tipo più tradizionale (in quanto riprende motivi già varie volte riscontrati nella fortuna nietzscheana), ma che ora - nel mondo dei *media* e della pubblicità - acquisisce un nuovo senso: quello che concepisce Nietzsche come il filosofo della radicale *demitizzazione*, e che lo colloca in una triade ideale insieme a Freud e a Marx. Il mondo moderno sorge sulla distruzione dei miti e della tradizione, afferma la superiorità dei moderni sugli antichi e sulle loro favole, dichiara cioè in varie forme teoretiche e pratiche la morte di Dio. Ma questo processo di demitizzazione ha un singolare controcanto nella creazione di miti, che sono appunto quelli della società e della comunicazione di massa, che erigono più o meno consapevolmente una nuova mitologia sulle rovine della antica. La morte di Dio e la genealogia della morale come

movimenti critico-secolarizzanti hanno il loro corrispettivo nel mito dell'eterno ritorno, nell'oltreuomo, nella volontà di potenza; l'interpretazione dell'inconscio si situa entro l'orizzonte del mito dell'analisi e dei suoi rituali epistemici; la critica della falsa coscienza e della alienazione si instaura nel quadro di un mito religioso e umanistico dell'uomo redento ed emancipato.

Un primo modo di vedere questa dialettica è quello che Paul Ricoeur (Valence 1913) ha esposto nel suo libro *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), dove Nietzsche, Freud e Marx vengono posti sotto la definizione complessiva di "scuola del sospetto". "Sotto la formula negativa la verità come menzogna" si potrebbero porre questi tre esercizi del sospetto [...] Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza 'falsa'» Con ciò essi riprendono, ognuno in un senso diverso, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza" (Ricoeur 1965, 47).

In questa prospettiva - che si può accostare alla tematica deleuziana di Nietzsche come colui che non ha semplicemente rifiutato la ragione, ma piuttosto ne ha sviluppato una critica immanente - la "scuola del sospetto" si qualifica come un esercizio demistificante volto a smascherare i pregiudizi dogmatici racchiusi nella filosofia moderna della coscienza. Il *cogito* non è una evidenza ultima, è anch'esso interpretazione e, soprattutto, esito di mistificazione; nell'intimità della nostra coscienza noi non ci troviamo di fronte a una certezza ultima oltre cui non è dato risalire, ma piuttosto veniamo confrontati con il concentrato di vecchie abitudini, di pregiudizi ideologici e morali, di favole che ci hanno insegnato da bambini, di pulsioni che sfuggono al nostro controllo vigile ma che non per questo sono meno efficaci. Il problema è però che in questa pratica di sospetto nei confronti del *cogito* sembra sussistere - almeno, se impostiamo la questione nei termini di Ricoeur, che si mantiene nel quadro di un *allargamento del cartesianesimo* - una pretesa tipicamente metafisica di verità, volta a sostituire alla falsa coscienza della ideologia una coscienza più autentica, a colonizzare le pulsioni e l'inconscio attraverso una coscienza padrona di sé e autotrasparente: "là dov'era l'Es dovrà giungere l'io" - giusta il celebre motto di Freud. Scrive Ricoeur: "questi tre maestri del sospetto non sono altrettanti maestri di scetticismo; indubbiamente sono tre grandi 'distruttori'; e tuttavia anche questo fatto non deve ingannarci; la distruzione, afferma Heidegger in *Essere e tempo*, è un momento di ogni nuova fondazione, compresa la distruzione della religione, nella misura in cui essa è, secondo Nietzsche, un 'platonismo per il popolo'. È oltre la 'distruzione' che si pone il problema di sapere ciò che ancora significano pensiero, ragione e persino

fede" (*ibid.*, 47). È in questo quadro ricostruttivo, oltre che distruttivo, che i maestri della scuola del sospetto esercitano la loro critica della ideologia: "tutti e tre liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della Verità, non solo per il tramite di una critica 'distruttrice', ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare" (*ibid.*); "Ciò che distingue [...] Marx, Freud e Nietzsche è l'ipotesi generale riguardante insieme il processo della 'falsa' coscienza e il metodo della decifrazione. Le due cose vanno insieme, in quanto l'uomo che sospetta compie in senso inverso il lavoro di falsificazione dell'uomo che gioca d'astuzia" (*ibid.*, 48); "In fondo, la *Genealogia della morale* nel senso di Nietzsche, la teoria della ideologia in senso marxiano, la teoria degli ideali e delle illusioni nel senso di Freud, rappresentano altrettante convergenti procedure della demistificazione. Questo forse non è ancora la cosa più forte che hanno in comune; la loro parentela sotterranea procede più lontano; tutti e tre iniziano col sospetto sulle illusioni della coscienza e continuano con l'astuzia della decifrazione e, infine, anziché essere dei detrattori della 'coscienza', mirano a una sua estensione" (*ibid.*, 49).

Ma, ammesso che l'idea della estensione ricostruttiva della coscienza sia valida nel caso di Marx e di Freud - dove umanesimo, scientismo e richiamo al *cogito* hanno un ruolo indiscutibile - la questione si fa più complessa nel caso di Nietzsche. Qui lo scientismo e il richiamo "illuministico" a una più grande coscienza non è univoco, e si colloca prevalentemente in un'epoca determinata della riflessione nietzscheana (*Aurora*, *La gaia scienza* ecc.). Ma, d'altra parte, incontriamo presto momenti molto più univocamente dissolutivi, nei quali la critica della ideologia non sembra por capo a una estensione razionale del *cogito*; e dove, semmai, il compito della ricostruzione non viene allegato a un procedimento scientifico e razionale, ma piuttosto al corpo (aspetti energetici della volontà di potenza) e al mito. La critica della ideologia in Nietzsche non sarebbe dunque tanto il caso di una destrutturazione e ricostruzione del *cogito* cartesiano, quanto piuttosto di una autoriflessione della ragione che, riconoscendo i momenti mistificanti del *cogito* e dell'autocoscienza, si spinge sino all'autonegazione della riflessione e che, gettati da un canto gli strumenti dell'illuminismo e della critica della ideologia, ritorna al mito.

È essenzialmente nel quadro della tematizzazione di questa dialettica che si nega che vanno collocate le analisi che, negli anni Sessanta, Jürgen Habermas (Gummersbach 1929) aveva dedicato alla filosofia di Nietzsche nei suoi rapporti con la psicoanalisi e la critica della ideologia (cfr. anzitutto *Conoscenza e interesse*, 1968; l'ampia postfazione alla silloge di scritti nietzscheani sulla teoria della conoscenza pubblicata in quello stesso anno e, più recentemente, il capitolo su Nietzsche in *Il discorso filosofico della modernità*, 1985). Posto di fronte alle aporie immanenti alla dialettica dell'illuminismo, al concetto di coscienza e al concetto di riflessione, "Nietzsche non aveva altra scelta che quella di sottoporre ancora una volta la ragione centrata nel soggetto ad una critica

immanente - oppure di abbandonare del tutto tale programma. Nietzsche si decide per la seconda alternativa - rinuncia ad una rinnovata revisione del concetto di ragione e *manda in congedo* la dialettica dell'Illuminismo. In particolare, la deformazione storicistica della coscienza moderna, l'afflusso indiscriminato di contenuti arbitrari e lo svuotamento di tutto ciò che è essenziale lo inducono a dubitare che la modernità possa ancora attingere da se stessa i propri criteri: 'Noi moderni infatti non caviamo proprio nulla da noi stessi'. È vero che Nietzsche applica ancora una volta la figura concettuale della dialettica dell'Illuminismo all'Illuminismo storico, ma ora allo scopo di far saltare la scorza razionale della modernità come tale. Nietzsche adopera la scala della ragione storica per gettarla via alla fine, e mettere piede nel mito, nell'Altro della ragione" (Habermas 1985, 88-9).

Qui indubbiamente Habermas riconosce, meglio di quanto non faccia Ricoeur, la posizione specifica di Nietzsche rispetto a Freud e Marx. *L'interesse per l'emancipazione* - la carica critica che unisce la *Genealogia della morale*, *l'Interpretazione dei sogni* e il *Capitale*, e ne fa dei modelli per le scienze sociali contemporanee - si spezza in Nietzsche, dove l'opera decostruttiva non pone capo a una ricostruzione razionale della coscienza o a una nuova ermeneutica del senso, bensì al mito e alla volontà di potenza. Ma Habermas non pone mai in dubbio, con un convincimento ben più tenace di quanto non accadesse per gli autori della *Dialettica dell'illuminismo*, che il solo modo per condurre una critica della ragione e delle mistificazioni ideologiche sia soggiornare comunque sul terreno della ragione e dell'illuminismo. Sebbene con una maggiore elaborazione concettuale, conforme a uno spirito del tempo trasformato, ciò che ricompare nella stigmatizzazione di un Nietzsche che abdicerebbe alla riflessione per abbracciare il mito, è, alla fine, la categoria dell'*irrazionalismo*.

II.3.3 Ermeneutica, genealogia, decostruzione

Con la *Nietzsche-Renaissance*, per un verso, e lo sviluppo delle implicazioni ermeneutiche del pensiero nietzscheano in Ricoeur e in Habermas, per un altro, si afferma la visione di Nietzsche che è tuttora vigente. Dalla *Nietzsche-Renaissance* viene anzitutto il tentativo di emancipare l'immagine di Nietzsche dalla vincolante esegesi heideggeriana; dalla interpretazione di Nietzsche in chiave di critica della ideologia, e nel quadro della "scuola del sospetto", viene per contro un rinnovato interesse nei confronti delle problematiche ermeneutiche immanenti al pensiero nietzscheano. Che quella di Nietzsche fosse una filosofia ermeneutica per eccellenza, era in fondo, come si è visto, un dato acquisito sin dalle grandi interpretazioni degli anni Trenta. Ma fin tanto che ci si attiene strettamente alla esegesi heideggeriana, oppure, come Jaspers, si sottolinea il carattere di situazione-limite del prospettivismo nietzscheano, la tonalità ermeneutica del *Wille zur Macht* appare difficilmente conciliabile con lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica avviato da *Essere e tempo*; il prospettivismo appare come una fase dissolutiva, come la ricerca di una nuova mitologia alternativa rispetto al

dogmatismo della ragione. È ancora in questi termini che il massimo teorico dell'ermeneutica dopo Heidegger, Hans-Georg Gadamer (Marburgo 1900), tende a escludere l'effettivo apporto di una teoria della volontà di potenza (e di un esercizio del sospetto) nell'ambito dell'ermeneutica filosofica. "La Volontà di potenza" cambia completamente l'idea di interpretazione; non è più in gioco il significato manifesto dell'asserzione di un testo, ma la funzione di un testo e del suo interprete nel preservare la vita. Questa posizione ci impone di tener presente la dicotomia tra la credenza nella integrità dei significati e lo sforzo - opposto - di smascherare le pretese nascoste dietro la cosiddetta oggettività [...]. Questa dicotomia è troppo ampia per permetterci di considerarla come una mera classificazione di due forme di interpretazione, a seconda che interpretino semplicemente le asserzioni seguendo le intenzioni dell'autore oppure che rivelino l'insensatezza dei giudizi, in un senso del tutto impreveduto e contro il senso inteso dall'autore. Non vedo modo per conciliarle" (Gadamer 1984, 58).

Nondimeno, una delle tendenze più influenti nell'esegesi nietzscheana contemporanea è proprio quella che ha tentato un confronto o una mediazione tra il concetto nietzscheano di ermeneutica e l'ermeneutica della *lignée* Heidegger-Gadamer: o per indicare i possibili punti di contatto tra queste due prospettive (e questo è l'intento più generale degli studi nietzscheani di Gianni Vattimo, a cui andrebbero aggiunti, su un piano più propriamente storiografico, i lavori recenti di Johann Figi, di cui cfr. soprattutto *L'interpretazione come principio filosofico*, 1982); oppure per ravvisare nell'idea nietzscheana di interpretazione uno stadio successivo rispetto all'ermeneutica tematizzata da Heidegger-Gadamer (e questa, a larghi tratti, è l'immagine di Nietzsche vigente in Michel Foucault e in Jacques Derrida).

II.3.3.1 Gianni Vattimo. Nietzsche e la volontà di potenza come arte

Sebbene per motivi antitetici, l'idea dell'ermeneutica nietzscheana elaborata da Ricoeur e da Habermas conferma l'ipotesi heideggeriana di Nietzsche come ultimo metafisico. Se infatti, con Ricoeur, vediamo nel progetto di smascheramento intrapreso da Nietzsche, Freud e Marx il tentativo "di un allargamento dell'orizzonte istituito dalla filosofia della coscienza cartesiana, ci troviamo ancora pienamente nel divenire entropico del pensiero moderno come metafisica della soggettività intenzionale. Se, per contro, come Habermas, vediamo in Nietzsche il pensatore che, muovendo da intenti di critica della ideologia largamente assimilabili a quelli di Marx e Freud, ha infine abdicato alla fiducia illuministica della ragione e alla logica idealistica della riflessione, per accedere in forma semplicemente distruttiva ai territori del mito, viene confermato il carattere meramente dissolutivo della filosofia nietzscheana. Ma soprattutto, come ha sottolineato Gianni Vattimo (Torino 1936: cfr. in particolare "Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico", 1964; *Ipotesi su Nietzsche*, 1967; *Il soggetto e la maschera*, 1974; *Introduzione a Nietzsche*, 1985; per una presentazione delle recenti interpretazioni di Nietzsche in Italia, tra cui si segnala anche quella di

Massimo Cacciari, cfr. Maggiore 1984), per questa via si continua a conferire una portata tipicamente metafisica alla posta in gioco dell'esercizio del sospetto. I maestri del sospetto e i critici della ideologia appaiono infatti, nelle ricostruzioni di Ricoeur e di Habermas, come intimamente persuasi della possibilità di pervenire a una essenza ultima, fosse anche l'essenza metafisica del mondo come volontà di potenza e *bellum omnium contra omnes*, che prenderebbe il posto dell'*ontos on* della vecchia metafisica. Ma comprendere sino in fondo la portata ermeneutica e oltremetafisica del pensiero nietzscheano (che in questo si distingue dalla psicoanalisi e dalla critica della ideologia) non richiede piuttosto che si rinunci a vedere nell'esercizio dello smascheramento il tentativo di pervenire a una essenza ultima? non richiede cioè che si conferisca alla demitizzazione non tanto il fine di riconoscere le 'ragioni autentiche', gli interessi soggiacenti al mito - quanto invece il carattere di un compito infinito, tale per cui interpretare è cogliere la teoria di maschere costitutiva delle nostre credenze, ma senza pretendere di pervenire a una essenza non ulteriormente decostruibile?

Scrivo Vattimo nel suo intervento al convegno di Royaumont: "demitizzare, cioè ricondurre il mito al suo fondamento di verità, implica sempre che si presupponga come conosciuto o come conoscibile questo fondo, questo vero volto della realtà, e che si vogliano misurare le favole sulla base di una evidenza certa. Se per esempio si dice che alla base delle menzogne della 'conoscenza', della morale e della religione, è l'istinto dell'accrescimento della vita o la volontà di vivere, si concepisce questo istinto come un 'fondo' che sfugge alla mitizzazione e, di conseguenza, alla demitizzazione: nel susseguirsi delle diverse religioni, delle idee morali e anche delle teorie scientifiche c'è tuttavia qualcosa di sicuro e di certo, la volontà di vivere, che si concepisce come una forza 'naturale', sempre uguale a se stessa, un fondo su cui si gioca, come in una lanterna magica, la storia delle mitologie umane, cioè la storia *tout court*. Quale che sia il modo in cui si concepisce questo fondo, resta tuttavia che, nella demitizzazione, esso si oppone al mito come il vero al falso, e che è il criterio di verità che svela la favola come favola" (Vattimo 1964, 205). Ma, appunto, il centro della riflessione nietzscheana non sembra consistere semplicemente nel "mezzogiorno degli spiriti liberi", nel momento dell'ombra più corta in cui tutte le mitologie precedenti vengono smascherate come favola. Anche per Vattimo (come già per Löwith, sebbene in un diverso quadro concettuale), al mezzogiorno degli *esprits forts* segue un meriggio; il punto finale a cui perviene lo smascheramento nietzscheano è quello in cui si riconosce il carattere falsificante e metafisico di ogni ermeneutica che pretenda di cogliere il fondamento inconcusso delle nostre credenze e ideologie. "Uno dei miti, o addirittura il mito che Nietzsche si è più vigorosamente sforzato di distruggere, è appunto la credenza nella verità [...]. Non la credenza in una verità determinata, ma nella verità in quanto tale. Credo che non si possa non dar ragione a Heidegger, quando dice che Nietzsche resta legato al concetto metafisico di verità come conformità della proposizione

alla cosa. O meglio, bisogna dire che quando Nietzsche parla della verità, pensa proprio alla conformità della proposizione alla cosa; ma proprio per questo motivo la verità non ha più alcun posto nel suo sistema. Una simile verità come conformità tra proposizione e cosa non può esistere in alcun modo” (Vattimo 1964, 206).

La critica radicale dei pregiudizi degli antichi nell'illuminismo aveva posto capo all'istituzione di una nuova mitologia della ragione; lo storicismo ottocentesco, che si vuole emancipato dal razionalismo astratto della *Aufklärung*, afferma però la pretesa di definire con piena obiettività la condizionatezza storica delle 'immagini del mondo' che si sono succedute nello 'sviluppo del pensiero' - ma con questo non fa che padroneggiare retrospettivamente il passato con una medesima pulsione razionalistica, senza tener presente che anche i metodi e gli ideali della ragione storica sono a loro volta storicamente condizionati, e dunque non possono rappresentare un possesso di verità oggettive e perenni (così che lo storicismo si afferma come illuminismo storiografico). Nietzsche, per contro, attraverso una critica congiunta dello storicismo e dell'illuminismo, avrebbe pienamente riconosciuto che anche i metodi dello smascheramento e della conoscenza storica non sono che maschera storicamente condizionata.

Questa dialettica fra demitizzazione e ri-mitizzazione è stata sintetizzata da Vattimo - in *Il soggetto e la maschera* come compresenza di due istanze, la liberazione dal simbolico intesa come processo emancipativo in cui lo spirito libero si scrolla di dosso le gravose eredità della metafisica della sostanza, della morale e della religione; ma alla affermazione della morte di Dio (che peraltro non si presenta con la cogenza obiettivistico-razionale di una affermazione dimostrabile) segue una seconda fase, la liberazione *del* simbolico, come essenza della visione dionisiaca, dei mondo. La volontà di potenza in quanto forza mitopoietica e plastica ha dunque un carattere insieme dissolutivo e istitutivo secondo la dialettica della liberazione dal simbolico e del simbolico. “Ciò che si tratta di fondare e di garantire, per Nietzsche, è la possibilità della istituzione di nuovi valori, cioè la possibilità della novità e del divenire autentico della storia” (Vattimo 1964, 215). Al carattere prospettivistico-scettico del *Wille zur Macht* va pertanto associato, almeno con pari intensità, un tratto artistico e poetico: “la vera essenza, se si può dir così, della volontà di potenza, è ermeneutica, interpretativa. La lotta delle opposte volontà di potenza, è lotta di interpretazioni [...] Ciò corrisponde al divenire favola del mondo vero: non c'è altro che il mondo apparente, e questo è il prodotto delle interpretazioni che ciascun centro di forza elabora [...] Ma anche in un secondo senso la volontà di potenza è ermeneutica: essa stessa, in quanto modo di vedere il mondo come gioco di apparenza e prospettive in lotta, è una teoria fra le altre, è una interpretazione e nient'altro” (Vattimo 1985, 96-7). Al culmine di quel processo di emancipazione che è *anche* la metafisica - nella misura in cui l'uomo ha cercato di liberarsi dal timore di Dio attraverso lo smascheramento del mito e delle credenze irrazionali, e l'istituzione di

forme di verità di volta in volta più fondate e discorsivamente giustificabili - l'umanità è in grado di redimersi dall'ultimo elemento che la manteneva all'interno della visione metafisica del mondo, e cioè dalla credenza nella verità. E ciò che riappare in questa liberazione dal simbolico che culmina nella liberazione del simbolico è l'*arte*, la volontà di potenza non più come forza che guida l'ascesi dello scienziato, ma come pulsione artistica; essa però non è più il mito che rassicura una umanità impaurita da un cosmo che le appare misterioso: ma è il *gioco* di una comunità storica che, nella crescita delle conoscenze, non necessita più di garanzie storiche, scientifiche o ideologiche - e può, alla fine, fare a meno anche della verità come feticcio e rassicurazione.

II.3.3.2 Storia e genealogia nel pensiero di Michel Foucault

Nato a Poitiers nel 1926 e morto a Parigi nel 1984, Michel Foucault ha sviluppato, a partire dall'idea nietzscheana di ermeneutica e di critica della ideologia, una metodica di storia delle idee che si è rivelata feconda in più direzioni. Il punto di partenza della riflessione foucaultiana, quale si può registrare in opere come la *Storia della follia* (1961), la *Nascita della clinica* (1963) e *Le parole e le cose* (1966), è l'idea strutturalistica secondo cui la filosofia della coscienza, nei termini in cui si manifesta paradigmaticamente nel *cogito* cartesiano e nella filosofia della riflessione, non può costituire un punto di riferimento ultimo e non ulteriormente discutibile. Se anzi guardiamo alla storia del pensiero scientifico e filosofico europeo, ci rendiamo conto che l'uomo dell'umanesimo, l'uomo come misura della realtà e come fondamento della possibilità di una conoscenza oggettiva, è di fatto una invenzione recente, e destinata presto a sparire in base a un processo di auto-oltrepassamento che presenta una sostanziale analogia, con il pensiero heideggeriano della *Überwindung der Metaphysik* in quanto superamento della ragione soggetto- centrica: il soggetto non è un fondamento, ma piuttosto l'esito ultimo e infimo di strutture simbolico-linguistiche che lo trascendono (l'inconscio, la volontà di potenza, l'ideologia).

È proprio in questo quadro che, nella sua comunicazione a Royaumont, "Nietzsche, Freud, Marx", Foucault vedeva nella scuola del sospetto non tanto il tentativo di allargare l'ambito di validità del *cogito*, quanto piuttosto la testimonianza di un superamento degli inganni immanenti alla ragione soggettocentrica. In Nietzsche, come in Freud e in Marx, la ricerca della profondità come interiorità cosciente, ragione ultima della facoltà di conoscere deposta nell'uomo, cede piuttosto il passo a una analisi di ciò che è più superficiale - i rapporti di produzione, le manifestazioni dell'inconscio nei sintomi e nei *lapsus*, la genealogia palese dei sentimenti morali proprio in questa superficie si nasconde, alla fine, ciò che per gran tempo si è creduto fosse una profondità oscura, un nucleo inalienabile di verità. "C'è in Nietzsche una critica della profondità ideale, della profondità della coscienza, che egli denuncia come una invenzione dei filosofi; questa profondità sarebbe ricerca pura e interiore della verità. Nietzsche mostra come implichi la resistenza, l'ipocrisia, la maschera [...] e la profondità è ora restituita come segreto assolutamente

superficiale, talché il volo dell'aquila, l'ascesa della montagna, tutta la verticalità tanto importante per Zarathustra è, in senso stretto, il capovolgimento della profondità, la scoperta che la profondità non era che un gioco, e una piega della superficie" (Foucault 1964, 186-7). Ma qui, a differenza che negli ideali dello strutturalismo, Foucault non si limita a ricondurre la profondità della coscienza a un orizzonte di strutture simboliche che, ontologizzate, prendono il posto del cogito di cui si è denunciata la natura derivata. Piuttosto, la scoperta della superficie in Nietzsche ci consegna al compito di una interpretazione infinita: ogni *interpretandum* è di per sé *inierpreiam*; gli oggetti delle nostre indagini, se seguiamo l'insegnamento di Nietzsche, non sono dati neutri ed eterni, ma piuttosto appaiono come l'ésito di una interpretazione, risultano dalla forma plastica di un volere di cui occorre tracciare la genealogia; e la stessa interpretazione, per non cedere al miraggio di un fondamento ultimo, deve continuamente auto-interpretarsi, riconoscere a sua volta la propria determinatezza storica e proprio carattere mitico-favoloso, secondo una circolarità il cui approfondimento comporta la rinuncia alla logica della riflessione» "La morte dell'interpretazione è credere che ci sono dei segni che esistono primariamente, originariamente, realmente, come marche coerenti, pertinenti e sistematiche. La vita dell'interpretazione, al contrario, è credere che non ci sono che interpretazioni [...] *l'ermeneutica e la semiologia sono due feroci nemiche*. Una ermeneutica che si pieghi di fatto su una semiologia crede alla esistenza assoluta dei segni: abbandona la violenza, l'incompiuto, l'infinità delle interpretazioni, per far regnare il timore dell'indizio, e sospettare il linguaggio. Riconosciamo qui il marxismo dopo Marx. Al contrario, una ermeneutica che si avvolge su di sé entra nel campo dei linguaggi che non cessano di auto-implicarsi, la regione mitica della follia e del puro linguaggio. È qui che riconosciamo Nietzsche" (*ibid.*, 192).

Il superamento della logica della riflessione non è un atteggiamento regressivo, ma la *pointe* di una ragione critica. Proprio su questa base, volta a leggere la storia al di fuori di fili conduttori umanistici, Foucault ha orientato le sue opere recenti (*Sorvegliare e punire*, 1975, e i volumi della incompiuta *Storia della sessualità*, 1976 ss.). Una storia delle idee che si voglia emancipata da pregiudizi metafisici, e soprattutto dalla credenza nella verità come garanzia ultima, deve procedere secondo le movenze introdotte nella *Genealogia della morale*. Anzitutto, rifiutando il concetto di origine come fondamento intemporale e causa in senso aristotelico, cioè come ragione a cui si possa ricondurre il senso del divenire storico. "Perché Nietzsche genealogista rifiuta, almeno in certe occasioni, la ricerca dell'origine?

Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile e anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine, è tentare di trovare 'quel che era già', lo 'stesso' di un'immagine esattamente adeguata a sé; è considerare avventizie tutte le peripezie che hanno potuto aver

luogo, tutte le astuzie e tutte le simulazioni; è cominciare a togliere tutte le maschere, per svelare infine un'identità originaria. Ora, se il genealogista prende cura d'ascoltare la storia piuttosto che prestar fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è 'tutt'altra cosa': non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee. La ragione? Ma è nata in modo del tutto 'ragionevole' - dal caso. L'attaccamento alla verità e il rigore dei metodi scientifici? Dalla passione dei dotti, dal loro odio reciproco, dalle loro discussioni fanatiche e sempre riprese, dal bisogno di prevalere - armi lentamente forgiate nel corso di lotte personali [...] Là dove le cose iniziano la loro storia, quel che si trova non è l'identità ancora preservata dalla loro origine - ma la discordia delle cose, il disparato" (Foucault 1971, 31-2). Dal riconoscimento di questo carattere accidentale (e dunque non svelabile in base a ragioni profonde) deve prendere le mosse una storia delle idee intesa come genealogia. "Se interpretare fosse mettere lentamente in luce un significato nascosto nell'origine, solo la metafisica potrebbe interpretare il divenire dell'umanità. Ma se interpretare è impadronirsi [...] di un sistema di regole che non ha significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie d'interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia: storia delle morali, degl'ideali, dei concetti metafisici, storia del concetto di libertà o della vita ascetica, come emergenze d'interpretazioni diverse. Si tratta di farle apparire come avvenimenti sul teatro delle procedure" (*ibid.*, 41).

Qui si scorge tuttavia una aporia che tenne impegnata la riflessione dell'ultimo Foucault: ricondurre l'origine della verità al potere, oltre alla problematicità morale implicita in una teoria della potenza che non può far valere istanze critiche (anticipatamente delegittimate dalla equazione tra sapere e potere) - appare finalmente contraddittorio rispetto agli assunti della genealogia. L'identificazione della conoscenza con la volontà di potenza finisce infatti per restituire un fondamento stabile e una radice ultima (di natura energetica) al compito infinito dello smascheramento, che di fatto si arresta di fronte all'evidenza non ulteriormente decostruibile del potere. Di modo che alla fine si può ritenere che la genealogia foucaultiana (nel suo tentativo di dissoluzione della soggettività e dei miraggi dell'oggettivismo, della continuità teleologicamente motivata della storia, e della purezza trascendentale del sapere) - reintroduca, sotto altre forme, ciò che aveva preteso di oltrepassare: la dissoluzione del soggetto ripropone l'epico oblio di sé che stava alla base della scuola storica; la teoria del sapere-potere conferisce al potere quell'istanza di riferimento finale che l'idealismo aveva conferito al sapere assoluto; la rottura del *continuum* storiografico sembra riproporre il relativismo delle *Weltanschauungen* incomparabili tra loro, che fu l'esito ultimo della riflessione di Ranke e di Droysen - e che non escludeva, ma al contrario presupponeva, l'idea di storia universale come

trascendentale che ci consente di riconoscere, nel molteplice frammentario dell'esperienza e nella frattura che separa le epoche, la perdurante espressione dello sviluppo storico.

II.3.3.3 Jacques Derrida e l'interpretazione di Nietzsche come compito infinito

Abbiamo visto come, nel quadro dello strutturalismo francese, si presentassero effettivi punti di convergenza con la critica nietzscheana della metafisica; in particolare l'idea che il *cogito* e la riflessione non possano essere considerati come elementi di riferimento e di evidenza: l'autocoscienza e la ragione soggettocentrica non sono *a priori* incondizionati, ma risultano piuttosto dall'azione influente di strutture simboliche (il linguaggio, l'ideologia ecc.), che divengono pertanto l'oggetto prevalente delle indagini delle scienze umane e della filosofia. Il limite dello strutturalismo, che viene stigmatizzato da Jacques Derrida (El Biar, Algeri 1930), è però questo: il ricorso alle strutture simboliche si configura in termini positivistici, quasi che il linguaggio e le sue articolazioni avessero una consistenza *ontologica*, ricadendo così nella fallacia del ricorso al dato come istanza ultima. Di contro alla inconsapevole ontologizzazione della struttura, Derrida propone una visione dell'orizzonte simbolico che si riallaccia alla filosofia del linguaggio del 'secondo' Heidegger: il linguaggio è un trascendentale che determina la nostra coscienza e la nostra percezione del mondo; tuttavia, proprio nella misura in cui ci determina e ci trascende, questo orizzonte non può essere obiettivato e ridotto a dato empirico osservabile entro un quadro epistemologico. Pensare autenticamente la trascendentalità del linguaggio viene a equivalere, in Derrida come già in Heidegger, a elaborare un discorso sulla differenza ontologica, ossia sull'essere che non è l'essere dell'ente: ciò che noi cogliamo, delle strutture simboliche, non è l'essere, ma una *traccia* dell'essere, l'esito pratico di un processo che in quanto tale ci sfugge (e che non possiamo cogliere se non in forma metafisica o falsificante, attribuendo all'empirico i caratteri del trascendentale, all'ente i caratteri dell'essere: cioè, per riprendere l'espressione di Heidegger, riconducendo alla semplice-presenza di enti intramondani obiettivati il discorso ontologico dell'essere che non è Tessere dell'ente).

Il problema centrale, nella critica dello strutturalismo, diviene allora la tematizzazione della differenza di contro a tutti i discorsi che mirano a un coglimento della presenza. Per pensare veramente la differenza, noi dobbiamo superare la filosofia del linguaggio che si modella secondo le forme del dialogo e della parola viva; questo paradigma è in se stesso falsificante, in quanto propone come canone generale del linguaggio quelle modalità di espressione in cui la trascendentalità ontologica delle forme simboliche viene immediatamente fruita come presenza (in specie, come presenza della parola alla intenzione vivente e attuale del locutore). Per intendere autenticamente la dimensione ontologica del linguaggio dobbiamo piuttosto assumere come paradigma la *scrittura*, che è quel tipo di messaggio che si dà disgiuntamente dalla intenzione vivente di chi

parla. I caratteri negativi che nel *Fedro* Platone allegava alla parola scritta, il fatto cioè di poter andare per il mondo lontano dall'autore, senza potersi difendere o replicare, esponendosi così perennemente al malinteso - divengono altrettanti punti qualificanti in positivo nella critica derridiana dello strutturalismo come metafisica: proprio perché la scrittura non è assistita dalla presenza dell'autore, essa è coglibile come differenza; e precisamente l'assenza dell'autore, del destinatario originario, e del contesto iniziale di produzione, fanno sì che, di fronte alla interpretazione dei testi scritti, noi non possiamo mai pretendere di avere acquisito un possesso definitivo del significato del testo: diversamente da quanto avviene per la parola viva, la scrittura, sia per il locutore che per l'interprete, non può mai essere ridotta alla mera presenza obiecttivata di un ente intramondano.

Il tema heideggeriano della critica alla metafisica come pensiero della presenza viene allora tradotto da Derrida in quello della critica al *logocentrismo* come pretesa di appropriazione senza residui dei significati di un testo (e di quel testo complessivo che è la nostra tradizione) - una pretesa per cui l'inesauribilità ermeneutica del linguaggio, che trova la sua espressione più generale nella scrittura, viene ridotta alla presenzialità vivente e attuale di un significato unico, e disponibile per l'interprete. Ora, nonostante la tematizzazione della differenza e la critica della metafisica, Heidegger resta ancora in qualche misura, e malgrado le sue intenzioni, nel quadro di questo orizzonte logocentrico; e proprio le vincolanti letture di storia della filosofia che caratterizzano la parte maggiore dell'attività speculativa di Heidegger sono segnate, secondo Derrida, da una permanente aspirazione a un significato unico.

I due volumi del *Nietzsche* heideggeriano si caratterizzerebbero per un desiderio di *appropriazione* in base a cui la contraddittoria pluralità del testo nietzscheano viene ridotta a una tesi unica, quella per l'appunto del compimento della metafisica e del nichilismo nella volontà di potenza; secondo Heidegger, in Nietzsche la differenza ontologica viene ricondotta al piano strumentale degli enti semplicemente presenti e disponibili per la ragione soggettocentrica. Proprio tracciando questa via Heidegger può progettare la propria successività rispetto al compimento nietzscheano del nichilismo, e proporre un cammino che conduca all'aperto. Ma siamo sicuri che la filosofia di Nietzsche possa essere ridotta a un'unica tesi fondamentale io alle parole-chiave in cui questa tesi si articola nell'esegesi heideggeriana: oltreuomo, trasvalutazione, eterno ritorno e nichilismo)? Più radicalmente, proprio nella misura in cui ci ha invitati a diffidare della volontà di verità, possiamo proporre un senso qualsiasi per la filosofia di Nietzsche? La grandiosa operazione di Heidegger, che per primo si rivela capace di inserire Nietzsche nella storia della filosofia, sembra stranamente solidale con l'altra lettura nietzscheana che negli anni Trenta era stata proposta da Jaspers: qui come là, la filosofia di Nietzsche si riconduce a un'unica parola, la volontà di potenza in Heidegger, il paradosso in Jaspers; in entrambi i casi, o con una esegesi esplicitamente autoritaria, o con una interpretazione solo apparentemente

antidogmatica, una filosofia che ha voluto sottrarsi al peso di un significato unico, e che proprio in ciò sembra aver riconosciuto la propria vocazione, viene identificata in un concetto preponderante.

Certo non si tratta, per Derrida, eli moltiplicare semplicemente, da un punto di vista empirico, il repertorio tematico della filosofia nietzscheana; ma di porre la questione su un piano di diritto. Possiamo dare un senso qualsiasi a ciò che Nietzsche ha scritto? Leggiamo nella *Grammaiolgia*: “Radicalizzando i concetti di *interpretazione*, di *prospettiva*, di *valutazione*, di *differenza*, e tutti i motivi ‘empiristici’ o non filosofici che, lungo tutta la storia dell’Occidente, hanno continuato a tormentare la filosofia, e che non avevano se non la debolezza, peraltro inevitabile, di prodursi nel campo filosofico, Nietzsche, lungi dal restare *semplicemente* (come Hegel, e come pretende Heidegger) *nella* metafisica, avrebbe potentemente contri ouito a liberare il significante dalla sua dipendenza o dalla sua derivazione rispetto al *logos* e al concetto, che vi è connesso, di verità o di significato primo, in qualsiasi modo lo si intenda” (Derrida 1967, 31-2). Nietzsche, prima di ogni tesi, ha messo in opera la separazione tra il significante della lettera morta e il significato ideale del *logos* che pretenderebbe di riassumerla rivitalizzandola. Si equivoca a vedere nel prospettivismo nietzscheano l’affermazione di uno ‘smascheramento’ che, superate le false credenze intorno alla verità come fede, scienza, morale, filosofia - propone uno scetticismo improntato alla volontà di potenza, che mantiene peraltro intatta la credenza in un’ultima verità (le pulsioni, gli interessi ecc., come fondo immutabile su cui si stagliano le forme storicamente determinate della verità: è questo il metodo degli ‘psicologi inglesi’ biasimato nella *Genealogia della morale*). Lo smascheramento nietzscheano, in quanto compito infinito, si è revocato la possibilità di pervenire a un qualsiasi senso vero e definitivo. Proprio per questo Nietzsche ha parlato della verità come della Circe dei filosofi: cioè come un feticcio seducente, che in sé non esiste, e che viene all’essere solo in forza delle credenze che si sono succedute nella storia della metafisica in nome dello smascheramento volto a conquistare il *ti estì* fermo delle cose, il loro significato unico.

Nietzsche non aveva sottovalutato l’efficacia di questo investimento filosofico. Già le domande: perché il nichilismo ha acquisito un dominio planetario? perché abbiamo sempre assistito al prevalere dei valori reattivi su quelli attivi? - non ci consentono di trattare con condiscendenza l’equazione tra *Wille zur Macht* e volontà di verità. Anche per Nietzsche, come poi per Heidegger, “la storia (della) verità (è) un processo di appropriazione” (Derrida 1978, 93) - dunque non possiamo pensare di scrollarci questa gravosa eredità con un semplice gesto; e proprio perciò la decostruzione della storia della metafisica nasce in Nietzsche, prima che in Heidegger. E tuttavia, con una radicalità diversa che nel ‘secondo’ Heidegger, proprio perché si affida alla scrittura e non alla parola, Nietzsche ha cercato di contro-effettuare questo elemento seduttivo non con una nuova tesi, bensì con una pluralizzazione del senso intesa come operazione di stile (certo, un’altra seduzione: non basta

convincere, bisogna sedurre - nella cecità rispetto a questo fatto il Nietzsche della *Gaia scienza* vede l'intima debolezza dell'illuminismo).

Prima che un susseguirsi di tesi riducibili al *ti est* filosofico, il testo di Nietzsche si offre a noi come un apparato stilistico che, al pari della scrittura poetica e letteraria, non ripone il proprio valore di verità nell'argomentazione o nell'evidenza delle tesi che espone, ma piuttosto in una performatività stilistica indipendente dai criteri del vero e del falso: e come si può pretendere di possedere la vera essenza, il significato unico di uno stile?

Notizia bibliografica

Un repertorio fondamentale della bibliografia su Nietzsche è la *International Nietzsche Bibliography*, a c. di H.W. Reichert e di K. Schlechta, Chapel Hill 1960; 2^a ed. aggiornata, ivi 1968, con ulteriore integrazione per il periodo 1968-72, a c. di Reichert, in *Nietzsche Studien*, vol. 2, 1973 (le *Nietzsche Studien*, pubblicate con cadenza annuale dall'editore de Gruyter, Berlin-New York, vanno comunque tenute presenti per approfondimenti tematici e bibliografici). Sulla letteratura nietzscheana nel nostro paese, cfr. *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica 1893-1970*, di M.A. Stefani, Assisi-Roma, Canicci 1975. Per una bibliografia selettiva delle interpretazioni fondamentali sino alla metà di questo secolo, cfr. Löwith 1956; una bibliografia ragionata e di facile reperimento, a c. di U.M. Ugazio, si trova in Vattimo 1985, pp. 159-90. Il volume di Vattimo si raccomanda anche per una perspicua presentazione del pensiero di Nietzsche; altre introduzioni consigliate sono Deleuze 1965 (con antologia) e Granier 1977 (con bibliografia ragionata a c. di F. Polidori).

La prima edizione completa delle opere di Nietzsche, a c. dell'Archivio Nietzsche di Weimar, è la *Grossoktavausgabe*, Leipzig, Naumann e poi Kröner 1895 e ss., 19 voll. più un *Register* aggiunto nel 1926. La più significativa edizione del dopoguerra, comprensiva di una scelta dell'epistolario, è quella a c. di K. Schlechta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, München, Hanser 1956, cui è stato aggiunto un *Register* nel 1965.

Queste edizioni passano tuttavia in secondo piano rispetto alla ed. critica curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, condotta sui manoscritti nietzscheani; tale edizione, pubblicata in Germania dal de Gruyter di Berlino e in Italia dall'Adelphi di Milano a partire dal 1967, è ora sostanzialmente terminata. Diamo qui di seguito il piano dell'opera: vol. I: Scritti giovanili e studi filologici fino al 1868; vol. II, t. I: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1869 al 1873; vol. II, t. II: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1874 al 1878; vol. III, t.I: La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali. I-III; vol. III, t. II: La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti dal 1870 al 1873; vol. III, t. III, parte I: Frammenti postumi 1869-1872; vol. III, t. III, parte II: Frammenti postumi 1872-1874; vol. IV, t. I: Considerazioni inattuali, IV (Richard Wagner a Bayreuth). Frammenti postumi 1875-1876; vol. IV, t. II: Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi 1876-1878; vol. IV, t. III: Umano, troppo umano, II Frammenti postumi 1878-1879; vol. V, t. I: Aurora. Frammenti postumi 1879-1881; vol. V, t. II: Idilli di Messina. La gaia scienza. Frammenti postumi 1881-1882; vol. VI, t. I: Così parlò Zarathustra; vol. VI, t. II: Al di là del bene e del male. Genealogia della morale; vol. VI, t. III: Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner; vol. VI, t. IV: Ditirambi di Dioniso. Poesie dal 1882 al 1888 (con testo a fronte); vol. VII, t. I, parte I: Frammenti postumi 1882-1883; vol. VII, t. I, parte II: Frammenti postumi 1883-1884; vol. VII, t. II: Frammenti postumi 1884; vol. VII, t. III: Frammenti postumi 1884-1885; vol. VIII, t. II: Frammenti postumi 1885-1887; vol. VIII, t. II: Frammenti postumi 1887-1888; vol. VIII, t. III: Frammenti postumi 1888-1889.

Bibliografia

AA.VV.

Nietzsche, atti dell'VIII colloquio internazionale di Royaumont (luglio 1964 Paris 1967

Nietzsche aujourd'hui?, atti del colloquio internazionale di Cerisy-la-Salle, Paris, Union Générale d'Éditions, 2 voll.

Nietzsche und die deutsche Literatur, München-Tübingen

Nietzsche: verità-interpretazione, atti del convegno nietzscheano di Rapallo, Genova

ADORNO, T.W. - HORKHEIMER, M.

Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947 trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966

ANDLER, C.

Nietzsche. Sa vie et sa pensée; n. ed. in 3 tomi Paris 1958

Nietzsche et Dostoevskij, Paris, 2 voll. 1930

ANDREAS-SALOMÉ, L.

Nietzsche in seinen Werken, Wien; n. ed. in 3 tomi 1924; ed. a c. di E. e T. Pfeiffer, Frankfurt/M 1983

ASSOUN, P.-L.

Nietzsche et Freud, Paris 1980

BAEUMLER, A.

Bachofen und Nietzsche, Zürich; n. ed. in 2 tomi 1937

Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig

Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen, II, *Krisis Europas*, Leipzig

Die Unschuld des Werdens, introd. allaologia degli scritti postumi di Nietzsche, Leipzig

Nietzsche in seinen Briefen und Berichten, Leipzig

"Nietzsche und der Nationalsozialismus", in *Nationalsozialistische Monatshefte*, a, V, fase. 49

Männerbund und Wissenschaft, Leipzig 1934b

BANFI, A.

Friedrich Nietzsche, Milano 1924

Introduzione a Nietzsche, lezioni 1933-34 raccolte da D. Formaggio, Milano

BARONI, C.

Nietzsche éducateur. De l'homme au surhomme, Paris

BATAILLE, G.

"Nietzsche et les fascistes. Une réparation", numero speciale di *Acéphale*, gennaio

"Nietzsche est-il fasciste?", *Le Combat*, 1940. 1944: ora, con il titolo "Nietzsche et le nationalsocialisme", in *Oeuvres complètes* vol. VI, t. II, Paris 1973, pp. 85-88

Sur Nietzsche, volonté de chance, *ibid.*; trad. it. Nietzsche, il culmine e il possibile, con pref. di M. Blanchot, Milano 1970

"Nietzsche à la lumière du marxisme", in *Nouvelle revue littéraire*, n. 17 (gennaio-febbraio)

BEAUFRET, J.

"Heidegger et Nietzsche: le concept de l'homme", in AA.VV. 1964, pp. 245-64

BEHLER, E.

"Die Kunst der Reflexion. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche", in AA.VV., *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte*, scritti in onore

di Benno von Wiese, Berlin, pp. 219-48

“Nietzsches Auffassung der Ironie”, in *Nietzsche Studien*, vol. 4, pp. 1-35

“F. Schlegel, 'Rede über die Mythologie' - ein Hinblick auf Nietzsche”, *ibid.*, vol. 8, pp. 182-209

BENN, G.

Nietzsche. "The last Antipolitical German", Bloomington and Indianapolis 1980

BERGMANN, P.

Nietzsche. "The last Antipolitical German", Bloomington and Indianapolis 1981

BERTMANN, M.A.

“Hermeneutic in Nietzsche”, in *The Journal of Value Inquiry*, n. 7, pp. 254-60

BERTRAM, E.

Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin; 8ª ed. aumentata sulla base di manoscritti inediti, a c. di H. Buchner, Bonn; trad. it. di M. Keller, ed. italiana a c. di L. Ritter Santini, Nietzsche Per una mitologia, Bologna 1988

BIANQUIS, G.

Nietzsche en France: Vinfluence de Nietzsche sur la pensée française, Paris 1929

BIRUS, H.

“Wir Philologen. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n. 151, pp. 373-95

BISER E.

“Gott ist tot.” *Nietzsches Destruktion des christlich Bewusstseins*, München 1962

“Das Desiderai einer Nietzsche-Hermeneutik”, in *Nietzsche Studien*, vol IX, pp. 1-37

BLANCHOT, M.

“Du côté de Nietzsche”, in *La part du feu*, Paris, pp. 289-301

BLONDEL, E.

“Vom Nutzen und Nachteil der Sprachkritik für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus”, in *Nietzsche Studien*, voll. X-XI, pp. 518-64

BLUMENBERG, H.

Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M 1966

BOESCHENSTEIN, B.

“E. Bertrams ‘Nietzsche’ - eine Quelle für Th. Manns ‘Doktor Faustus’”, in *Euphorion*, n. 72, pp. 68-83

BOLLMUS, R.

Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Der Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem, Stuttgart 1970

BOLZ, N.W.

“Tod des Subjekts. Die neuere französische Philosophie im Zeichen Nietzsches”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 3, a. 36, pp. 444-52

BOUDOT P.

Nietzsche et l'au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960, Paris 1970

BRANDES, G.

En Afhandling em aristokratisk radikalisme, København (ed. frane. *Frédéric Nietzsche. Une étude sur le radicalisme aristocratique*, Paris 1914)

BRASCH M.

Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1888

CACCIARI, M.

Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negato da Nietzsche a Wittgenstein, Milano 1976

CACCIARI, M. CIAMPA, M.

"Sul fondamento. Nietzsche letto da Derwent", in *Il Centauro*, n. 1 (gennaio-aprile), pp. 123-33

CAMUS, A.

"Nietzsche et le nihilisme", in *L'homme et la mort*, Paris, pp. 88-105

CHESTOV, L.

La philosophie de la tragédie. Dostoevski et Nietzsche, trad. dal ted. di B. de Schloezer, Paris

L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche (*Philosophie et prédication*), trad. dal russo di T. Rageot-Chestov e G. Bataille, Paris

DANTO, A.C.

Nietzsche as Philosopher, New York 1965

DEESZ, G.

Die Entwicklung des Nietzsches-Bildes in Deutschland, dissertazione, Bonn

DE FEO, N.M.

Analitica e dialettica in Nietzsche, Bari 1965

DELEUZE, G.

Nietzsche et la philosophie, Paris; trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Milano 1989

"Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour", in AA. W. 1964, pp. 275-87

Différence et répétition, Paris; trad. it. di G. Guglielmi *Differenza e ripetizione*, Bologna 1971

DELEUZE, G. - GUATTARI, F.

L'Anti-Oedipe, Paris; trad. it. di A. Fontana *L'Antiedipo*, Torino 1975

DELLA VOLPE, G.

Nietzsche e i problemi di un'estetica antitradizionale, Messina

DERRIDA, J.

De la grammatologie, Paris 1967

"La mythologie blanche", ora in ID., *Mythologie de la philosophie*, Paris, pp. 247-324

Éperons. Les styles de Nietzsche, Paris 1978

Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Paris

"Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)", in *Revue internationale de philosophie*, n. 151, pp. 341-3; trad. it. di M. Ferraris, "Buone volontà di potenza", in *aut aut*, n. 217-8, 1987, pp. 59-60

"La main de Heidegger", in ID., *Psyché*, Paris 1985

De l'esprit, Heidegger et la question, Paris 1987

DE VIELE, V.

"Heidegger et Nietzsche", in *Revue philosophique de Louvain*, n. 66, pp. 435-86

DILTHEY, W.

"Das Wesen der Philosophie", ora in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 339-416; trad. it. di P. Rossi, "L'essenza della filosofia", in ID., *Critica della ragione storica*, Torino 1954, pp. 385-487

EMMERICH, E.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Halle

EWALD, O.

Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen, 1908 *ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Berlin

FALKENBERG, R.

Geschichte der neueren Philosophie von Nietzsche bis zur Gegenwart, Leipzig
FIGLJ.

“Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamer”, in *Nietzsche Studien*, voll. X-XI, pp. 408-30

Interpretation als philosophisches Prinzip, 1982 F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass, BerlinNew York

“Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilologischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche”, in *Nietzsche Studien*, vol. XIII, pp. 111-27

FINK, E.

Nietzsches Philosophie, Stuttgart; trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, Padova 1973

FISCHER, K.R.

“Nazism as a nietzschean ‘Experiment’”, in *Nietzsche Studien*, vol. VI, pp. 116-22

FLACKE, O.

Nietzsche - Rückblick auf eine Philosophie, 1936 d n Baden

FÖRSTER-NIETZSCHE, E.

Das Leben Friedrich Nietzsches, 3 voll. 1895-1904

Nietzsches prophetische Worte über Staat und Völker, Leipzig

FOUCAULT, M.

“Nietzsche, Freud, Marx”, in AA.VV. 1964 pp. 183-92

“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris; trad. it. “Nietzsche, la genealogia, la storia”, in ID., *Microfisica del potere*, Torino 1977

FOUILLÉE, A.

Nietzsche et l’immoralisme, Paris 1902

GADAMER, H.G.

Wahrheit und Methode, Tübingen; trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, 2ª ed. 1983

“The Hermeneutics of Suspicion”, in C. Shapiro e A. Sica, a c. di, *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amnerst, pp. 54-65

GAËDE E

“Nietzsche et la littérature”, in AA.VV. 1967, pp. 141-52

GIDE, A.

L’immoraliste, Paris 1902

Prétextes, Paris, n. ed. 1923, pp. 166-82 1903

GIESZ, L.

Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart

GIVONE, S.

Disincanto del mondo e pensiero tragico, 1988 no

GIUSSO, L.

Leopardi, Stendhal, Nietzsche, Napoli 1933

GRANIER, J.

Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris

Nietzsche. Vie et vérité, textes choisis, Paris 1972ª ed.)

“Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud”, in *Nietzsche Studien*, vol. VIII, pp. 210-24

GRAU, G.G.

Christlicher Glaube und intellektuelle Radikalität. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt/M 1954

GUNDOLF, E. - HILDEBRAND, K.
Nietzsche als Richter unserer Zeit, Breslau 1923

HABERMAS, J.
 Postfazione a F. Nietzsche, *Erkenntnis* 1968
Philosophische Schriften, Frankfurt/M; trad. it. in ID., *Cultura e critica*, Torino 1980
Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M, 1968
Lump; trad. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari 1970
Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985 Frankfurt/M;
 trad. it. di Emilio ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1987

HARTLE, H.
Nietzsche und der Nationalsozialismus (1939); 4^a ed. München 1944

HECKEL, K.
Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre, Leipzig 1922

HEIDEGGER, M.
 "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot' " in *1950 Holzwege*, Frankfurt/M; trad. it. "La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto' " in *Sentieri interrotti*, Firenze
Was heisst Denken?, Tübingen; trad. 1954 di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano 1978-79, 2 voll.
 "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", in ID., *1954 Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen; trad. it, di G. Vattimo, "Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?", in *Saggi e discorsi*, Milano 1976
Nietzsche, Pfullingen, 2 voll. 1961

HERICH, E.
 "Nietzsche im Denken Heideggers", 1970 *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M, pp. 331-49

HILDEBRAND, K.
Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon, Dresden 1922
Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen die neunzehnte Jahrhundert, Breslau 1924
Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werken, Berlin 1926

HORNEFFER, E.
Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr und deren bisherigen Veröffentlichungen, Leipzig 1960

HOWEY, R. L.
Heidegger and Jaspers: a critical examination of Heidegger's and Jaspers' interpretation of Nietzsche, The Hague 1978

HOY, D.C.
 "Philosophy as Rigorous Philology? Nietzsche and Post- structuralism", in *New York Literary Forum*, voll. VIII IX, pp. 171-85

JANZ, K.P.
Friedrich Nietzsche. Biographie, München 1978
 Wien; ed. it. in 3 voll, a c. di M. Capitella, Roma-Bari 1980 ss.

JASPERS, K.
Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936
Nietzsche und das Christentum, Hameln 1938

JOEL, K.
Nietzsche und die Romantik, Jena 1905

JUNG, K.G.
 "Nietzsche: Geburt der Tragödie", in *Psychologische Typen*, Zürich und Leipzig, 1942, pp. 193-210

JÜNGER, F.G.
Nietzsche, Frankfurt/M 1949

KAFTANJ.
Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral, Berlin, 1907

"Aus der Werkstatt des Übermenschen", in *Deutsche Rundschau*, vol. XXXI, pp. 90-110 e 237-60

KAMERBEEK, J.
 "Nietzsche versus Nietzsche", in *Studia philosophica*, n. 10, pp. 52-84

KAUFMANN, W.
Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Antichrist, New York; trad. it. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze 1974

KIRCHNER, E.
 "Nietzsches Lehren im Lichte der Rassenhygiene"

KLAGES, L.
Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1962

Nietzsche und seine Handschrift, Heidelberg 1927

KLOSSOWSKI, P.
 "L'apté de la mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille", in ID., *Sade mon prochain*, Paris 1964, pp. 227-35

Nietzsche et le cercle vicieux, Paris, trad. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*. Milane 1968

KOFMAN, S.
Nietzsche et la métaphore, Paris 1972

KÖSTER, P.
 "Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Debatte in der Theologie des 20. Jahrhunderts", in *Nietzsche Studien*, voll. X-XI, pp. 615-85

KREMER-MARIETTI, A.
Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche, Paris 1957

KRUMMEL, R.F.
Nietzsche und der deutsche Geist, Berlin 1974

LACQUE LABARTHE, Ph.
 "Le détour (Nietzsche et la rhétorique)", in *Poétique*, n. 5, pp. 53-76

LANDRY, H.
F. Nietzsche, Berlin 1931

LANGBEHN, J.
Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig 1890

LAURINJ.
Nietzsche, an Approach, London 1948

LEFÈVRE, H.
Nietzsche, Paris 1939

LEIBRICH, L.
 "Actualité de Nietzsche", in *Études germaniques* (luglio-settembre) 1971

LESSING, T.
Schopenhauer-Wagner-Nietzsche, München 1906

LIEBMANN, K.

Nietzsches Kampf und Untergang in Turin, 1984
 LÖWITH, K.
 “Nietzsche im Lichte der Philosophie von Ludwig Klages”; ora in ID. 1988a
 “Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische und theologische Überwindung
 des Nihilismus”; ora in ID. 1988a
Nietzsches Philosophie der eioigen Wiederkehr des Gleichen, Berlin; n. ed. Stuttgart
 1956; ora in ID. 1988a; trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-
 Bari 1982
 “Nietzsche, der Philosoph unserer Zeit”; ora in ID. 1988a
Von Hegel zu Nietzsche; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949
Meaning in History, Chicago; trad. it. di A. Tedeschi Negri, *Significato e fine della
 storia*, Milano 1963
 “Heideggers Auslegung des Ungesagten”; ora in ID. 1988b
 “Per una storia delle interpretazioni di Nietzsche”; trad. it. in appendice a ID.
 1935, pp. 199-233
 “Nietzsches Vorspiel einer Philosophie der Zukunft”; ora in ID. 1988a
 “Heideggers Vorlesungen über Nietzsche”; ora in ID. 1988b
 “Nietzsche et sa tentative de récupération du monde”, in AA.VV. 1964, pp. 45-76
Nietzsche, a c. di B. Lutz, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, vol. VI
 Heidegger-Denker dürftiger Zeit, *ibid.*, 1988
 LUKÁCS, G.
 “Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik”, ora in *Beiträge zur
 Geschichte der Ästhetik*, Berlin 1954, pp. 286-316
Die Zerstörung der Vernunft, Berlin; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino
 1959
Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik, Frankfurt/
 M
 MAGGIORE, A.
 “Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia”, in *Rivista di storia della filosofia*, a.
 39, n. 2, pp. 303-22
 MAN, P. de
 “Genesis and Genealogy in Nietzsche's ‘The Birth of Tragedy’” in *Diacritics*,
 inverno, pp. 44-53
 MANN, T.
Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, Frankfurt/M; trad. it. di B.
 Arzeni e di I.A. Chiusano, in ID., *Saggi*, Milane 1980, pp. 67-104
Doktor Faustus; trad. it. di E. Pocar, Milano 1968
 MASINI, F.
Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche, Bologna
 MAULNIER, T.
Nietzsche, Paris 1933
 MAURER, R.
 “Nietzsche und die kritische Theorie”; ora in ID. 1988a
 MAZZARELLA, E.
Nietzsche e la storia, Napoli 1983
 MEYER, R.M.
Nietzsche, sem Leben und seme Werke, Leipzig
 MÖBIUS, J.

Nietzsche, Leipzig

1902

MÖLLER, J.

“Nietzsche und die Metaphysik. Zu Nietzsches Interpretation”, in *Tübinger theologische Quartalschrift*, n. 142, pp. 283-310

MONTINARI, M.

“Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”, in ID., *Nietzsche Lesen*, Berlin-New York pp. 169-205

NIETZSCHE, F.

La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869, nota introduttiva di M. Montinari, trad. it. di M. Carpitelli, Milano 1977

Omero e la filologia classica, trad. it. di E. Gatto, Napoli 1915

La nascita della tragedia, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a c. di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964 ss., vol. III, t. 1, pp. 17-163

Sull'avvenire delle nostre scuole, trad. it. di G. Colli, in *Opere*, cit., vol. III, t. 2, pp. 79-206

Su verità e menzogna in senso extramondano, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, t. 2, pp. 353-72

David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore, trad. it. di S.

Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, t. 1, pp. 165-255

La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, trad. it. di G. Colli, in *Opere*, cit., vol. III, t. 2, pp. 263-351

Sull'utilità e il danno della storia per la vita, trad. it. di S.

Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, t. 1, pp. 257-355

Schopenhauer come educatore, trad. it. di M. Montinari, in *Opere*, cit., vol. III, t. 1, pp. 357-457

Umano, troppo umano, I, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. IV, t. 2, pp. 1-306

Umano, troppo umano, II, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. IV, t. 2, pp. 1-263

Aurora, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. V, t. 1, pp. 1-269

La gaia scienza, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. V, t. 2, pp. 1-276

Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, trad. it. di M. Montinari, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 1, pp. 1-397

Frammenti postumi 1885-1887, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. VIII, t. 1

Al di là del bene e del male, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2, pp. 1-209

Tentativo di autocritica, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, cit., vol. III, t. 1, pp. 3-15

Genealogia della morale, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2, pp. 211-367

Prefazione alla 2ª ed. della *Gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. V, t. 2, pp. 13-20

Ecce homo. Come si diventa quelli che si pensa, trad. it. di R. Calasso, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 3, pp. 263-385

NIGG, W.

“Friedrich Nietzsche”, in ID., *Religiöse Denker*, Berlin-München

OEHLER, K.

Nietzsche und die deutsche Zukunft, Leipzig

OTTMANN, H.

“Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács”, in *Nietzsche Studien*, vol. 13, pp. 570-86 1987 *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York

OVERBECK, F.

“Erinnerungen an F. Nietzsche”, in *Die neue Rundschau*, XVII, pp. 209-31 e 320-30

PACI, E.

F. Nietzsche, Milano 1940

PAUTRAT, B.

Versions du soleil, Paris 1971

PENZO, G.

Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana, Bologna 1976

PÜTZ, P.

“Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie”, in *Nietzsche Studien*, vol. 3, pp. 175-91 1978 *F. Nietzsche*, 2^aed., Stuttgart

RASCHEL, H.

Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme, Berlin-New York 1988

REHM, W.

Kierkegaard und der Verführer, München 1949

REY, J.M.

L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, Paris 1971

RICHTER, R.

F. Nietzsche. Sein Leben und sein Werk, 3^{te}ed., Leipzig 1917

RIEHL, A.

F. Nietzsche, der Künstler und der Denker, 3^{te}ed., Stuttgart 1908

RIES, W.

Grundzüge der Nietzsche-Verständnisse in der Deutung seiner Philosophie. Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932-1963), dissertation, Heidelberg 1967

ROSENBERG, A.

Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1934

Krisis und Neubau Europas, Berlin 1934b

RÖTTGES, H.

Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin-New York 1972

SANDVOSS, E.

Hitler und Nietzsche, Göttingen 1969

SCHEINER, E.

Nietzsches politisches Vermächtnis in Selbstzeugnissen, Berlin 1924

SCHEUFFLER, G.

Friedrich Nietzsche im III Reich Bestätigung und Aufgabe, Erfurt 1933

SCHLECHTA, K.

F. Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bildern, 10^{te}ed., Hamburg 1966

“Nietzsche über die Glauben an die Gattung”, in *Nietzsche Studien*, vol. 1, pp. 353-58

SCHÖCK, H

Nietzsche Philosophie des “Menschlich-Alltäglichen”, Tübingen 1948

SCHRIFT, A.D.

Nietzsche and the Question of Interpretation, 1983 *Hermeneutics, Deconstruction, Pluridism*,

dissertazione, Purdue University
 “Between Perspectivism and Philology”, in *Nietzsche Studien*, vol. 16, pp. 91-111
 SIMMEL, G.
Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907
 SIMON J.
 “Grammatik und Wahrheit”, in *Nietzsche Studien*, vol. 1, pp. 1-26
 STACK, G.J.
 “Nietzsche and Perspectival Interpretation”, in *Philosophy Today*, pp. 221-41
 STURVE, W. .
Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche, Freiburg i.B.
 TILLICH, P.
 “Sein und Sinn”, vol. XI dei *Gesammelte Werke*, Stuttgart, pp. 132-39
 ÜBERWEG, F.
Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1855^a ed., 3a parte, Leipzig
 VAHINGER, H.
Nietzsche als Philosoph, Berlin 1902
 VATTIMO, G.
 “Nietzsche et la philosophie comme existence ontologique”, in AA.VV. 1964, pp. 203-18
Ipotesi su Nietzsche, Torino 1967
Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Milano 1974
Le avventure della differenza, Milano 1987
Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Milano 1987
Introduzione a Nietzsche, Roma-Bari 1985
 VITIELLO, V.
Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger, Napoli 1988
 WAHL, J.
 “Le ‘Nietzsche’ de Jaspers”, in *Recherches philosophiques*, n. 6, pp. 346-62 1961
L'avant-dernière pensée de Nietzsche, Paris 1961
Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche, in AA.VV. 1964, pp. 85-94
 WELTE, B.
Nietzsches Altertum und das Christentum, Jena 1958
 WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U.
Erinnerungen 1848-1914, 2^a ed. accresciuta, Leipzig; trad. it. di A. Pensa, *Filologia e memoria*, Napoli 1986 .
 WILHELM, J.
Friedrich Nietzsche und der französische Geist, Hamburg 1939
 WOLFF, P.
Nietzsche und das christliche Ethos, 1939
 WÜRZBACH, F.
Nietzsche und das deutsche Schicksal, Leipzig 1933

INDICE DEI NOMI

Adorno, T.W.,
Anassimandro,
Andler, Ch.,
Andreas (marito di L. Salomé),
Aristotele,
Baeumler, A.,
Baroni, Chr.,
Bataille, G.,
Baudelaire, C.,
Baumgarten, M.,
Beaufret, J.,
Beethoven, L. van,
Benn, G.,
Bergson, H.,
Bertram, E.,
Biser, E.,
Bismarck, O. von,
Bizet, G.,
Blanchot, M.,
Blumenberg, H.,
Borgia, C.,
Bourget, P.,
Brandes, G.,
Brasch, M.,
Bruno, G.,
Bucher, L.,
Bulow, H. von,
Burckhardt, J.,
Cacciari, M.,
Camus, A.,
Carlyle, T.,
Cézanne, P.,
Chamfort, N. de,
Charcot, J.M.,
Chestov, L.,
Chopin, R.,
Colli, G.,
Comte, A.,
Condorcet, M.J.A., marchese di,
Creuzer, E.,
D'Annunzio, G.,
Danto, A.C.,
Deleuze, G.,
Derrida, J.,
Descartes, R.,
Deussen, P.,

Dilthey, W.,
Diogene Laerzio,
Dostoevskij, F.,
Drews, A.,
Droysen, J.G.,
Eisner, K.,
Emerson, R.W.,
Emmerlich, E.,
Engelmann, W.,
Eraclito,
Eriez, J.,
Eschilo,
Euripide,
Ewald, O.,
Figi, J.,
Fink, E.,
Fischer, K.R.,
Flacke, O.,
Flaubert, G.,
Förster, B.,
Förster, E., v. Nietzsche, E.
Foucault, M.,
Fouillé, A.,
Freud, S.,
Fritsch, E.W.,
Gadamer, H.G.,
Gast, P.,
Gaultier, J.,
George, S.,
Gersdorff, C. von,
Giesz, L.,
Givone, S.,
Goethe, J.W.,
Granier, J.,
Grappe, G.,
Gran, G.G.,
Gründer, IC.,
Gundolf, E.,
Habermas, J.,
Harde, H.,
Hegel, G.W.F.,
Heidegger, M.,
Herwegh, G.,
Hildebrandt, K.,
Hider, A.,
Hobbes, T.,
Hölderlin, F.,
Horkheimer, M.,
Huan, G.,

Husserl, E,
Hyppolite, J.,
Jacobi, F.H.,
Janz, K.P.,
Jaspers, K.,
Joyce J.,
Jung, CG.,
Kaatz, H.,
KaftanJ.,
Kant, I.,
Kaufmann, W.,
Kierkegaard, S.,
Klages, L.,
Klossowski, P.,
Kojève, A.,
La Rochefoucauld, F., duca di,
Lassalle, F.,
LaurinJ.,
Lefèbvre, H.,
Leibniz, G.W. von,
Liebmann, K.,
Löwith, K.,
Lukács, G.,
Lutero, M.,
Maggiore, A.,
Mallarmé, S.,
Mann, Th.,
Marcel, G.,
Marco Aurelio,
Marx, K.,
Maulnier, T.,
Mette, H.J.,
Meyerbeer, J.L.,
Meysenburg, M. von,
Möbius, P.J.,
Monet, C,
Montaigne, M.E. de,
Montinari, M.,
Müller-Lauter, W.,
Mussolini, B.,
Nietzsche, E.,
Nietzsche, K.L.,
Nietzsche, L.J.,
Nigg, W., Ili Nordau, M.,
Oehler, F.,
Omero,
Overbeck, F.,
Panelli, J.,
Papini, G.,

Pascal, B.,
Pietrone, L.,
Platone,
Proudhon, P.J.,
Proust, M.,
Przybyszewsky, S.,
Ranke, L. von,
R  , P.,
Rehm, W.,
RenoirJ.,
Rhode, E.,
Richter, J.P.F. (Jean-Paul),
Ricoeur, P.,
Riehl, A.,
Ritschl, F.,
Rosenberg, A.,
Rousseau JJ.,
Sade, DAR, marchese di,
Salomé, L.,
Sanz y Escart  n, E.,
Scheiner, E.,
Schelling, F.WJ. von,
ScheHwien, R.,
Scheuffler, G.,
Schiller, F.,
Schlegel, E.,
Schleiermacher, F.E.D.,
Schock, H.,
Schönberg, A.,
Schopenhauer, A.,
Schumann, R.,
Seneca, L.A.,
Serpa, F.,
Signac, P.,
Simmel, G.,
Socrate,
Sofocle,
Spinoza, B.,
Stambaugh, J.,
Stein, L.,
Steiner, R.,
Stendhal (H. Beyle detto),
Stirner, M.,
Strauss, D.,
Strauss, R.,
Strindberg, A.,
Sturve, W.,
Swinburne, A.C.,
Taine, H.,

Tillich, R,
Tocco, F.,
Tolstoj, A.N.,
Turck, H.,
Turgenev, I.S.,
Überweg, F.,
Umberto II,
VanGogh, V.,
Vattimo, G.,
Verlaine, P.,
Vogt, F.G.,
Voltaire, F.M.A.,
Wagner, C.,
Wagner, R.,
Wahl,J.,
Weigand, W.,
Weininger, O.,
Wilamowitz-Möllendorff, U. von,
Wolf, F.A.,
Wolff, P., Ili Wolfskehl, K.,
Würzbach, F.,
Yorck von Wartenburg, P.,
Zeider, J.,
Zelte, B.,
Zerbst, M.,

Maurizio Ferraris

La filosofia di Nietzsche “alla luce della mia esperienza”

Negli anni trascorsi dalla prima pubblicazione di questo libro il Novecento che sta nel titolo è diventato il secolo scorso. Malgrado ciò, sono molto affezionato a questo lavoro, e ne condivido soprattutto il tratto che, forse, gli ha permesso di affrontare la prova, se non dei secoli o magari dei millenni (non voglio barare, il secolo e il millennio in cui il libro è uscito erano agli sgoccioli), almeno di un paio di decenni, che è davvero un bel traguardo. Questo tratto è l'amore per il suo oggetto, per Nietzsche, un amore controverso che negli anni, come è naturale che sia, ha attraversato momenti buoni e cattivi, e che sin dall'inizio non era univoco. Per intenderci, le stelle fisse del mio rapporto con Nietzsche sono lo *Zarathustra*, che ho sempre trovato ridicolo, già da ragazzo, e le *Lettere da Torino*, che invece ho sempre amato; su tutto il resto, ho cambiato in forma maggiore o minore i miei giudizi, senza per questo toccare la sostanza della interpretazione.

Su questo piano, avrei solo una riconsiderazione da fare, e riguarda il ruolo della sorella, di Elisabeth, nella gestione dei testi. Nel 1989 accettavo ancora la versione dominante secondo cui Elisabeth avrebbe falsificato i testi del fratello orientandoli in senso protonazista. Era la vulgata, che come tanti avevo preso per buona, anche perché aveva il vantaggio di rendere meno problematica la lettura di Nietzsche che, come si sarà visto nella ricostruzione della fortuna, dagli anni sessanta in avanti aveva ricevuto molte e importanti interpretazioni di sinistra, che ne avevano fatto una specie di comunista. Così, mi dicevo io, e si dicevano tanti altri, le cose che non vanno le avrà aggiunte quella nazista di sua sorella. Ma i conti non tornavano. Da una parte, i frammenti postumi pubblicati nella edizione Colli-Montinari, presentati come gli “originali” falsificati dalla sorella in opere come *La volontà di potenza*, mi sembravano tali e quali, per contenuto, stile e indole politica, a ciò che per l'appunto avevo letto nella *Volontà di potenza*. D'altra parte, con il tempo mi imbattevo in una evidenza grossa come una casa, o almeno come la lettera rubata nella novella di Poe: i testi che Nietzsche aveva pubblicato nel pieno dei suoi spiriti grondavano di affermazioni irricevibili, non dico da un comunista, ma da un socialdemocratico o da un democristiano, per rifarci al panorama politico della Prima Repubblica che proprio negli anni in cui usciva il mio libro si stava avviando verso la fine.

Erano frasi che tuonavano contro l'uguaglianza tra gli uomini, contro la parità tra uomini e donne, contro gli ideali di giustizia come equità, frasi contro la ragione, e che inneggiavano alla violenza di aristocratici, superuomini e belve bionde ai danni degli schiavi, dei deboli, persino dei neri (non dimentichiamo l'agghiacciante etimo di “malus”, cattivo, dal greco “melas”, nero, nella *Genealogia della morale*). Ed erano lì, sotto gli occhi di tutti. Come si era potuto fingere che non ci fossero, magari

considerando Lukács, che lo aveva detto, come un vecchio arnese, anzi come un vecchio pazzo? E sì che, rispetto agli interpreti degli anni sessanta e settanta, Lukács aveva il vantaggio incomparabile di avere vissuto nella Germania degli anni venti, di aver visto con i suoi occhi che tipo di cocktail infernale si poteva creare a partire da quelle affermazioni.

Adesso credo di aver capito che cosa stava alla base della seduzione di Nietzsche a sinistra, che non corrispondeva a niente di quello che si poteva leggere nei suoi testi a proposito di politica in senso costruttivo. Era, puramente e semplicemente, il fascino di affermazioni irricevibili da un democristiano o da un socialdemocratico, e forse anche da un comunista nello stile di Berlinguer, che allora era considerato troppo “a destra”. Ciò che si reputava come recuperabile “a sinistra”, dunque, erano l'estremismo e l'estetismo, effettivamente incompatibili con la politica parlamentare, con la democrazia, con lo stato di diritto - che allora, incomprensibilmente, molti intellettuali erano portati a vedere come di destra, come semplice espressione della reazione e della conservazione. “Né con lo stato, né con le Br”, aveva detto Moravia, e in quello stesso giro d'anni Foucault aveva inneggiato all'ascesa al potere degli Ayatollah in Iran. Non sarebbe la prima volta che si verifica un simile sortilegio, che ricorda la madornale affermazione di Baudelaire “trono e altare, massima rivoluzione!”.

Andando avanti negli anni, mi è parso necessario fare i conti con queste contraddizioni, anche per venire a capo del mio rapporto con Nietzsche. Sul piano della questione dei testi, poco dopo la pubblicazione di questo libro, nel 1992, proposi sempre da Bompiani, insieme al mio amico Pietro Kobau, una riedizione della *Volontà di potenza* munita di tavole di concordanza che permettessero di confrontare i testi lì raccolti da Elisabeth e da Gast con quelli pubblicati nei frammenti postumi della edizione Colli-Montinari. L'edizione era accompagnata da una lunghissima postfazione in cui raccontavo la storia della volontà di potenza: come quella idea avesse preso forma nella mente di Nietzsche, già molto presto, al tempo degli studi su Teognide e dell'apprendistato filologico; come si fosse sviluppata nel corso del suo cammino di pensiero; che cosa ne avessero fatto gli eredi.

E dicendo “eredi” non parlo solo di Elisabeth e Gast, che avevano composto un'opera apocrifa, per quanto adoperando soltanto testi di Nietzsche e seguendo un suo piano, ma anche di Colli e Montinari i quali, negando l'evidenza, asserivano che a un certo punto Nietzsche, alla fine del 1888, aveva rinunciato alla *Volontà di potenza*. Il che, a ben vedere, aveva l'aria di un pentimento in extremis, quasi il gesto di Adrian Leverkühn, il Nietzsche di Thomas Mann, il compositore ormai pazzo che nel *Doctor Faustus* cerca di salvarsi l'anima annegandosi. Rigettando la *Volontà di potenza* (l'opera e il concetto) Nietzsche si sarebbe scrollato di dosso tutto il male che, nel Novecento, e non solo ad Auschwitz, ma anche a Dresda, a Hiroshima, a My Lai, a Kabul, a Guantanamo... è stato un trionfo della volontà, *Triumph des Willem*, proprio come nel film di Leni Riefenstahl del 1935. Già, ma, ammesso e non concesso che

Nietzsche avesse rifiutato all'ultimo momento, e avviandosi verso la follia, la volontà di potenza che aveva coltivato quando era nel pieno delle sue facoltà, che cosa sarebbe rimasto del suo pensiero?

That is the question. Risolto il problema testuale, almeno per me, appurato (o meglio detto a chiare lettere e non a mezza voce) che le frasi irricevibili di Nietzsche erano farina del suo sacco, restava appunto da fare i conti con il suo pensiero. Ho appena citato Mann, che pressappoco all'epoca del *Doctor Faustus* pubblicava una raccolta di scritti su Nietzsche intitolata *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, "La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza". Quando Mann diede alle stampe quel libro, aveva alle sue spalle, vista da vicinissimo, l'esperienza del Nietzsche filosofo della vita, mitomane ed eroico letto da Bertram nella Monaco degli anni venti, il tempo in cui Spengler pubblicava *Il crepuscolo dell'Occidente*, Mann le *Considerazioni di un impolitico* - e Hitler tentava il *Putsch* nella birreria. Poi, visto da lontanissimo, dal 1550 di San Remo Drive a Pacific Palisades, dove scrisse il *Doctor Faustus*, lo spettacolo del crollo della Germania.

La mia esperienza è incomparabilmente più modesta, insieme meno avventurosa, meno grande, e assai meno nibelungica. Inizia intorno al 1977 con la lettura - sull'onda dell'*Antidipo* di Deleuze e Guattari - di *Nietzsche e la filosofia* di Deleuze, o di *Le parole e le cose* e dell'*Archeologia del sapere* di Foucault, passa attraverso gli anni di piombo e la Milano da bere e (proprio nell'anno in cui esce questo mio libro, ricordo che ero in Germania e vedevo tutti i giorni alla televisione i segni premonitori) il crollo del muro di Berlino. Il 1989, in un più domestico scenario, è anche l'anno della svolta della Bolognina in cui Occhetto liquidava un Partito comunista che, ben lungi dall'apparire troppo conservatore, risultava, nel mondo nuovo, ancora troppo di sinistra. L'esito di questa storia minore non è stata la catastrofe di Hitler a Berlino, bensì Tangentopoli e il successivo trionfo del populismo mediatico che sembra incarnare un altro dei chiodi fissi di Nietzsche, il sogno della fama, di una politica spettacolo con grandi tirature, e soprattutto costituisce l'attuazione pratica del suo principio secondo cui "non ci sono fatti, solo interpretazioni". Alla luce di questa esperienza di testimone secondario di fatti in gran parte laterali, le convinzioni che mi sono fatto su Nietzsche sono pressappoco quelle che vorrei ora sottoporre al lettore, pregandolo di adoperarle per integrare le analisi svolte nel libro che ha appena finito di leggere.

Ci sono filosofi passati alla storia per avere inventato delle teorie, e altri che invece sono famosi per ciò a cui si sono opposti, e per un certo stile che hanno introdotto in filosofia. Nietzsche sembra di gran lunga il rappresentante più illustre della seconda specie, e lo ha teorizzato apertamente: Kant, in fondo, è un "operaio della filosofia", si limita a giustificare i valori esistenti, e così hanno fatto tutti i filosofi che lo hanno preceduto, a incominciare da Platone. Per sé, Nietzsche si immagina altri compiti, quelli, per l'appunto, della creazione di nuovi valori, cioè non solo di una comprensione o descrizione del mondo com'è, ma anche di una trasformazione della realtà. Alla fine del suo percorso, nell'euforia

torinese, sembra addirittura deciso a passare a vie di fatto, come quando si propone di regolare il contenzioso franco-tedesco sull'Alsazia-Lorena, di far fucilare il Kaiser, di stabilire la propria residenza al Quirinale. Difficile immaginare Kant intento a baloccarsi con propositi tanto magniloquenti, e con questo il caso sembrerebbe chiuso: Nietzsche è semplicemente un megalomane, un prepotente e, alla fine, un pazzo.

Un pazzo sì, certamente, alla fine questo è poco ma sicuro. Così come è difficile, d'altra parte, stabilire quando, esattamente, si incomincia a respirare l'aria della fine, quando la pazzia irrompe nelle opere, e quando invece abbiamo ancora a che fare con il radicalismo filosofico e la voglia di stupire, che è indubbiamente uno dei sentimenti predominanti di Nietzsche. Tuttavia, c'è qualcosa che può far riflettere. Di certo, Nietzsche non parla *pro domo sua*. I valori che vuol celebrare (la forza, la spregiudicatezza, l'amoralità) lo mettono all'angolo, nel senso che lui sembra l'archetipo di coloro che, alla luce delle sue teorie, avrebbero dovuto soccombere. Un uomo solo, sempre più solo, che ha sbagliato tutto nella vita, si propone di farsi maestro di saggezza per i contemporanei e per i posteri. Un uomo segnato nel profondissimo dalla educazione cristiana (padre pastore madre bigotta, sorella baciapile, scuola religiosa, un anno di teologia all'università...) si presenta come Dioniso e come l'Anticristo, o addirittura (a suo modo, è anche peggio) come il Crocifisso. Un uomo che ha sopportato oltraggi e soprusi, e che ha mille ragioni per essere risentito, esalta la volontà di potenza, Cesare Borgia, Napoleone, Alessandro Magno. Un uomo la cui vita, da un certo punto in avanti, almeno, è stata tormentata da dolori fisici di ogni sorta, si consola con l'eterno ritorno, ossia la teoria secondo cui ogni singolo istante, con i mal di denti, i mali agli occhi, i mal di testa che possono averlo segnato, tornerà eternamente, in un circolo senza fine.

Ecco, questo indubbiamente sembra deporre contro Nietzsche, che vaneggia e comunque pensa contro se stesso. Ma fino a che punto depone contro? In fondo, lui ha dato voce al sentimento forse meglio diffuso tra i moderni: il borghese che se la prende con i borghesi, il tedesco che disprezza i tedeschi, il professore che sbeffeggia i dotti. L'idea che la filosofia sia critica del proprio tempo e del proprio mondo, così corrente da un secolo a questa parte, non sarebbe forse stata possibile senza Nietzsche. Che - rispetto a contestatori più attrezzati e sistematici, come Marx - manifesta anche il tono un po' sgraziato, dell'adolescente scontento di tutto, maligno, e incapace di reagire (in effetti, la sua vita si può ridurre a una adolescenza protratta sino a una crisi della mezza età che gli risultò fatale).

Ora, come si arriva a questa situazione, come si diventa quelli che si è? Quando incomincia a fare lo spirito libero, all'incirca alla fine degli anni settanta, dopo il pensionamento da Basilea, Nietzsche si atteggia a illuminista: bisogna guardare senza remore né falsi pudori i pregiudizi morali, bisogna fare l'analista disincantato. Qui si vede bene l'azione di Paul Rée, suo amico di quegli anni, e, contemporaneamente, la ribellione, a lungo segreta, contro la scuola e l'università, e quasi ancor più contro la

madre e la sorella, che di questi pregiudizi erano l'incarnazione. Questo, all'epoca di *Umano*, *troppo umano* e di *Aurora*, in quello che per l'appunto viene chiamato periodo "illuminista" di Nietzsche, per contrapposto all'idealismo romantico-wagneriano che caratterizza l'opera di esordio, *La nascita della tragedia*. Sulle prime, sembra un elemento lieve e dissacrante, una liberazione dal passato, un tardivo marinare la scuola: dove ci hanno raccontato che c'erano gli ideali sommi, in realtà troviamo vizi, debolezze, inerzie, paure, calcoli e secondi fini. Nel salotto di pensioncine italiane o svizzere, il professore, un po' deluso e un po' pettiegolo, si diverte a tagliare i panni addosso ai santi e agli eroi a beneficio di un pubblico di dame anziane e wagneriane, o di militari in pensione. La vicenda, all'inizio e malgrado le arie sublimi che Nietzsche si è sempre dato, ha un aspetto gozzaniano, non stupirebbe di sorprendere, inorridita intorno al fuoco per gli spropositi del professore tedesco, anche la signorina Felicità.

Ma se guardiamo a opere di pochi anni dopo, come *Al di là del bene e del male*, o, ancor più, la *Genealogia della morale*, questi stessi temi hanno preso un tono torvo e disperato. Che cosa è successo, nel frattempo? Da una parte, il naufragio umano di Nietzsche, il suo crescente isolamento (ha rotto con i wagneriani, gli amici non sopportano più le sue sparate e i suoi paradossi, i libri deve pubblicarli a sue spese), che culmina nel fallimento del progetto di vita comune con Lou Salomé, che ha scelto Paul Rée. Dal tentativo di medicare questa ferita, nasce, come è tipico in Nietzsche, l'autodivinizzazione di *Così parlò Zarathustra*, in cui veste i panni del profeta e del fondatore di religioni. Se consideriamo poi che la vicenda con Lou lo aveva messo in urto anche con la madre e la sorella, che avevano pesantemente interferito, non è difficile immaginare la penosa gravità della situazione; tanto più penosa in quanto, persa ogni speranza con Lou, Nietzsche torna all'ovile, con atteggiamento ben poco superumano, e riallaccia i rapporti con mamma e sorella - tranne poi maledirle in extremis, in *Ecce homo*, nel dicembre del 1888, in pieno crollo, vedendo in loro, definite come "canaille", l'obiezione più pesante e dolorosa all'eterno ritorno.

Bastano queste vicende troppo umane a giustificare il tono teso e tetro della *Genealogia della morale*? Ovviamente no. Già nell'esplosione semireligiosa dello *Zarathustra* il centro è rappresentato per l'appunto dalla nozione (che non ha più nulla a che fare con la critica della cultura) di "eterno ritorno", una teoria che Nietzsche giustifica con argomenti fisici e metafisici, tratti dal dibattito scientifico dei suoi tempi e da reminiscenze greche: se l'universo è composto da un numero finito di elementi, allora in tempi lunghissimi, ma non infiniti, ogni istante presente dovrà tornare, i morti rinasceranno e torneranno a morire, e tutto sarà consegnato all'eternità. Se la signorina Felicità avesse sentito queste cose, chissà come l'avrebbe presa; quello che è sicuro, tuttavia, è che, quando raccontò la sua teoria a Lou e a Rée, loro se ne fecero delle matte risate. Perché loro erano dei critici della morale, mentre Nietzsche, nel bene e nel male, stava diventando un filosofo.

È ciò che avviene anche nell'altra nozione fondamentale in cui Nietzsche viene a capo intorno alla seconda metà degli anni ottanta, anche lì trafficando con libri di fisica, di chimica, di astronomia (le sue letture predilette sin da quando era professore a Basilea). Mi riferisco ovviamente alla volontà di potenza. L'idea di Nietzsche, che come ho detto incubava sin dai primi studi filologici è che il mondo sia fatto di atomi dotati di una forza interna (una reminiscenza delle monadi di Leibniz), che si scontrano per sopraffarsi. La sola cosa che conta, per le monadi e per Nietzsche, è per l'appunto la lotta, l'aggressione, l'urto, non la felicità, non l'utile, ed evidentemente nemmeno la morale, dal momento che qui stiamo affrontando livelli di realtà che riguardano atomi, corpuscoli, microrganismi, cellule, amebe... Dunque, ciò che all'inizio delle riflessioni di Nietzsche appariva come una riduzione della morale all'utile si trasforma in qualcosa di più sinistro, l'idea che l'umanità, e la natura nel suo insieme, non persegua altro che la potenza, anche a scapito della felicità e della stessa sopravvivenza. C'è un vulcano che esplode e trascina al di là della vita, con la forza di qualcosa di molto potente e insieme di molto basso, di primario.

Non è difficile sentire, ricordavo vent'anni fa, l'eco di Schopenhauer. È anche facile riconoscere delle assonanze con il Freud di *Al di là del principio di piacere*, dove ad avere l'ultima parola nella lotta tra *eros* e *thanatos* è la pulsione di morte come destino e desiderio profondo del vivente. Come sappiamo, Freud, con quello che è un bellissimo lapsus da psicoanalista, disse che aveva deciso di non leggere Nietzsche temendo che l'affinità tra le sue dottrine e la psicoanalisi avrebbe compromesso la scientificità di quest'ultima. Ma attenzione, tra il pessimismo di Schopenhauer e di Freud e quello di Nietzsche c'è una differenza fondamentale. I primi due predicano la rassegnazione, il riconciliarsi con il proprio destino mortale, l'abbandonare, se mai, la volontà. Nietzsche, no. Il suo pessimismo non è una dottrina di rassegnazione, al contrario, sembra trasformarsi in un principio attivo, nella esaltazione della potenza e di quello che comporta.

Ecco il punto. Nietzsche, la volontà di potenza, non si è limitato a trovarla e ad analizzarla. A un certo punto, ha pensato di doverla attuare, o ha sperato che qualcuno la attuasse per lui. Lo dice in *Ecce homo*: verrà un giorno in cui ci saranno delle cattedre destinate all'insegnamento dello *Zarathustra*. E quel giorno è venuto, nel Terzo Reich, c'è poco da nasconderselo o dire che non era esattamente così. No, è proprio così, è alla lettera così: se c'è stata una nazione e un'epoca in cui Nietzsche sembra essersi realizzato è stata proprio la Germania tra il 1933 e il 1945. Sappiamo che i nazisti non avevano certo bisogno di Nietzsche per fare quello che hanno fatto, che Nietzsche non è affatto antisemita, che semmai è antitedesco ecc. Ecco, tutte queste cose le sappiamo, e non è nemmeno il caso di rinvangarle. Così pure, una politica aggressiva come quella della Germania si potrebbe benissimo spiegare con motivi di utilità, alla faccia della volontà di potenza, per esempio con la necessità di superare attraverso la guerra la crisi economica, con la ricerca dello

spazio vitale e così via.

Certo, all'inizio è così, ma poi si arriva a un momento cruciale, in cui nella lotta scompare l'utile, e la volontà di potenza mostra il suo volto intero. Se dovessimo immaginare la massima realizzazione della volontà di potenza, quasi calligrafica nella sua perfezione, non dovremmo pensare, poniamo, al vantaggioso *Blitzkrieg* contro la Francia del 1940, dovremmo piuttosto guardare alla lotta mortale tra la Wehrmacht e l'Armata rossa da Stalingrado in avanti. La Germania che soccombe, le tempeste di acciaio, la guerra totale di Goebbels e poi il 19 marzo 1945, il cosiddetto "Ordine Nerone" di Hitler, l'ingiunzione di distruggere tutto l'apparato produttivo della Germania per non lasciarlo in mano ai russi, e in fondo anche per punire i tedeschi che non si erano rivelati all'altezza dello scontro. Ecco, alla fine, addirittura, Hitler sembra aver tifato per i russi, in perfetta coerenza con l'idea che, se loro si erano rivelati i più forti, erano necessariamente i migliori. Difficile trovare un giudizio più nietzschiano di questo, una interpretazione più coerente della volontà di potenza.

Ovviamente, sarà sempre possibile, e giusto, ricordare come Nietzsche non poteva prevedere niente, non aveva secondi fini, era solo di una sconfinata ingenuità politica e sociale. Inoltre, è facile prevedere che, scontento di ogni governo - con quel fondo anarchico che fa da controcanto ideale alla reale sottomissione a regole di ogni sorta che caratterizzò la sua vita - avrebbe trovato da ridire anche sul nazismo. Insomma, abbiamo a che fare, semmai, con un vaso di coccio tra vasi di ferro, nulla in lui manifesta l'orgoglioso dominio di sé di un nietzschiano come Ernst Jünger, che è stato davvero un eroe di guerra, mentre Nietzsche si limitò a prendersi la dissenteria lavorando come infermiere, e che assiste impassibile al crollo della Germania. Chissà come si sarebbe comportato, Nietzsche, sotto un bombardamento, lui che mandava in giro la sua foto in uniforme da artigliere, con uno spadone che tocca per terra. Questo, però, spiega qualcosa, ma non giustifica niente; e dire che Nietzsche non aveva nulla a che fare con il nazismo perché era inetto e impolitico non è certo un argomento.

Una volta che si sia riconosciuto questo, non vengono affatto meno le ragioni per leggere Nietzsche, al contrario: sono le contraddizioni che fanno la musica, in questo caso davvero inconfondibile. Così, sarebbe ingenuo chi (e non sono mancati) volesse vedere in lui, per l'appunto, Zarathustra e Superman, dimenticando Clark Kent. Ancora più ingenuo, d'altra parte, sarebbe chi (e ce ne sono stati anche di più) volesse riconoscere in lui soltanto uno spirito libero, un decostruttore, una figura innocua, e fruibile solo in termini emancipativi. Ma, una volta che si sia messo a fuoco il caso di un autore così controverso, che letteralmente unisce in sé la volontà di potenza e Fantozzi, l'annuncio della guerra totale e i consigli dietetici, la tragedia e la commedia, allora avremo riconosciuto proprio la specificità che fa di Nietzsche un unicum nella storia della filosofia, un punto di non ritorno. Come dire: sono tutti capaci, per far inorridire la Signorina Felicità, di dire che dietro agli ideali

ci sono dei secondi fini; ma, al di là di questo smascheramento pieno di solido buon senso, Nietzsche è riuscito a scavare tutto un retromondo fantastico e metafisico: la lotta delle monadi e quella degli uomini, il conflitto tra le nazioni e le guerre stellari interpretati come una pura parata di potenza che vuole se stessa, di vita che si cerca sino a trasformarsi nel suo contrario. E, ammettiamolo, Nietzsche è riuscito a battere e ad anticipare tutti sul piano dell'operetta, dichiarando di essere Dio, Caifa, Carlo Alberto e "tutti i nomi della storia", improvvisando arie wagneriane, e alla fine imbarcandosi sul treno che lo portava in manicomio con un berretto da notte in testa e cantando una canzone napoletana.

Queste contraddizioni sono il segreto del suo stranissimo destino, quello di un uomo che passò una vita oscura sognando una gloria che lo raggiunse, in maniera planetaria e surreale, ma troppo tardi, quando oramai era pazzo - una gloria che da allora, gli ultimi anni dell'Ottocento, non ha smesso di crescere, anche perché le teorie a cui ha legato il suo nome non hanno cessato di avere conferme spettacolari. Ecco il motivo per cui Nietzsche sembra avere tante cose da dirci, molte più cose che, poniamo, Montaigne o Pascal, per non parlare dei greci e dei romani. In Montaigne chiuso nel suo castello che si prepara a morire già a quarant'anni, in Pascal che a Port-Royal medita sull'impotenza dell'uomo, vediamo delle figure alte e altrettanto remote, più o meno come gli stoici e gli epicurei, e con diete di vita non meno implausibili per un uomo moderno. In Nietzsche, invece, vediamo uno che addensa in sé tutto, da Adrian Leverkühn a Felix Kroll, da Hitler a Zelig ("tutti i nomi della storia sono io"). Può suonare semplicatorio sostenere che Nietzsche ci è più simpatico dei saggi antichi proprio come si preferisce Paperino a Topolino, eppure è così che io ora lo leggo, dopo essermi riconciliato con lui.

Indice

I. LA VITA E IL PENSIERO

I.1 *Filologia, filosofia, critica della cultura*

I.1.1 1844-1869. La giovinezza, l'apprendistato filologico, la cattedra di Basilea

I.1.2 1870-1872. Il problema del tragico

I.1.3 1872-1876. La critica della cultura

I.2 *"Vengo dal mito e vado verso il mito"*

I.2.1 1877-1882. Da *Umano troppo umano* alla *Gaia scienza*: 'illuminismo' nietzscheano e morte di Dio

I.2.2 1883-1885. La maschera di Zarathustra e il mito dell'eterno ritorno

I.2.3 1886-1889. Il 'sistema' della volontà di potenza e l'euforia torinese

II. NIETZSCHE E LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

II.1 *1880-1930. L'inserimento nella storia della filosofia*

II.1.1 Nietzsche interpretato in vita (1880-1900)

II.1.2 Dall'inizio del secolo alla prima guerra mondiale: estetismo e moralismo

II.1.3 Dal primo dopoguerra agli anni Trenta: tra storia e leggenda

II.2 *1930 1960 Attualità e inattualità*

II.2.1 Nietzsche e i fascisti

II.2.1.1 Da Elisabeth Forster-Nietzsche ad Alfred Baeumler

II.2.2 La rivendicazione di inattualità nelle grandi letture filosofiche degli anni Trenta

II.2.2.1 Karl Löwith. L'eterno ritorno come oltrepasamento del nichilismo

II.2.2.2 Karl Jaspers. Il pensiero di Nietzsche come autotrascendimento e come cifra della trascendenza

II.2.2.3 Nietzsche come mistico ateologico nella interpretazione di Georges Bataille

II.2.3 Nietzsche e il compimento della metafisica. Martin Heidegger

II.2.3.1 Il problema dell'ontologia

II.2.3.2 Il nichilismo europeo

II.2.3.3 Interpretazione del non detto nella sentenza di Nietzsche "Dio è morto"

II.2.4 Il secondo dopoguerra

II.2.4.1 Esistenzialismo e cristianesimo

II.2.4.2 Il problema dell'irrazionalismo

II.3 *Dal 1960 a oggi*

II.3.1 Filosofia della tragedia. Dall'esistenzialismo alla Nietzsche-Renaissance

II.3.1.1 Attivo e reattivo. La trasvalutazione nietzscheana del nichilismo nella interpretazione di Gilles Deleuze

II.3.2 Nietzsche, Freud, Marx. La critica dell'ideologia e il problema della demitizzazione

II.3.2.1 Sviluppi della Nietzsche-Renaissance

II.3.2.1.1 Ricoeur e Habermas. Nietzsche, il cartesianesimo, la riflessione

II.3.3 Ermeneutica, genealogia, decostruzione

II.3.3.1 Gianni Vattimo. Nietzsche e la volontà di potenza come arte

II.3.3.2 Storia e genealogia nel pensiero di Michel Foucault

II.3.3.3 Jacques Derrida e l'interpretazione di Nietzsche come compito infinito

Notizia bibliografica

Bibliografia

Indice dei nomi

Postfazione